# مارْئنْ هيد خِرْ

ما الفلينفذ ؟

ماالمينًا فيزيفًا ؟ هيلدرلن وَمَاهِيّة الشِّيمِر

تَرْجُمَة

فؤادكامل عبدالعزيز محمود رجب السيد

وراجعها على الأصل الألماني وقدم لهـــا المر ( المعنى بردى

> دارالنهضة العربية ٢٠٢٤عدالنالو ثروت

> > 3771

# 

ما الفاليئفة ؟ ما المينا فيزيفا ؟ هيلدرلن وَمَاهية الشِعِير تَرْجَهَمة

محمود رجب ليسيد

فؤاد كامل عبداليجزيز

وراجعها على الأصل الألمانى وقدم لهـــا بَوْبِرُ( *( فِيْنِيْ يِمُرُ*وِّيُ

دارالنهض<del>ه العربية</del> ٢٢عنع مبالغالق رُدنة

## الفهرس

#### الصفحات

ا — يو	تعسدير : بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوى
*1- *	لمحات عن فلسفة هيدجر : بقلم محمود رجب مهم مهم
· V - V T	ما الفسلفة ؟ : ترجمة محمود رجب
× • ×	تعقيبات على ما الفلسفة : بقلم محود رجب
17- VT	العود إلى أساس الميتافيزيقا : ترجمة محمود رجب
177- 44	ما الميتافيزيقا ؟ : ترجمة فؤاد كامل ٠٠٠ ٢٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠
181-178	حاشية : ترجمة فؤاد كامل
177-180	هيلدرلن وماهية الشعر: ترجة فؤاد كامل

## تعيالي

## للدكتور عبدالرحمن يدوى

في هذا الكتاب أبحاث لمارتن هيدجر ، قطب الفلسفة الوجودية ، تتناول رأيه في ماهية الفلسفة وفي علم ما بعد الطبيعة ثم محاضرة في ماهية الشعر اتخب ذت تماذج لها من شعر هيلدران ، الشاعر الآلماني الرومنتيكي العظيم .

#### -1-

أما مارتن هيدجر فقد ولد فى قرية مسكرش فى إقليم بادن بجنوب غربى ألمانيا فى سنة ١٨٨٩ . ودرس فى جامعة فريبورج ـ فى ـ بريسجاو وتتلد لهسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الظاهريات التي تستند إليها الوجودية . وفي سنة ١٩١٤ حصل على الدكتوراه الأولى مع رسالة عن و نظرية الحكم فى النزعة النفسانية ، . وعين بعدها معيداً فى تلك الجامعة ، ثم نشر فى سنة ١٩١٦ رسالة الدكتوراه الثانية (دكتوراه التأهيل التدريس بالجامعة ) عن و نظرية المغولات والمعنى عند دونس اسكوت .

ثم عين في سنة ١٩٢٣ أستاذاً في جلمعة ماربرج ؛ وأخذ يعمل في الإعداد لكتابه الرئيسي و الوجود والزمان ، ونشر الجزء الآول منه في سنة ١٩٢٧ . ولم يصدر له حتى الآن جزء ثان ! وأحيل هسرل

إلى التقاعد في سنة ١٩٢٩ ، أستاذاً في قريبورج فأوصى بتعيين هيدجر خلفاً له وعين في سنة ١٩٢٩ . وفي هذه المناسبة قدم تلاميذ هسرل لاستاذه سفراً تذكارياً أسهم فيه هيدجر ببحث عن « ماهية السبب يعد من خير أبحائه . وفي نفس السنة ، ١٩٢٩ ، ظهر له كتاب آخر بعنوان «كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة ، عرض فيه رأى كنت فيا بعد الطبيعة عرضاً جديداً أصيلا يبعد عن الحقيقة التاريخية بقدر ما يعبر عن رأى هيدجر نفسه ، ولهذا هاجمه أنصار كنت وعلى رأسهم أرنست كاسيرر .

وألق محاضرة فى ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ فى قاعة جامعة فريبورج بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » — ستجد ترجمتها فى هذا الكتاب .

وفى سنة ١٩٣٣ انتخب مديراً لجامعة فريبورج ، وفى ما يو من تلك السنة ألتى محاضرة بعنوان : « الجامعة الآلمانية تؤكد ذاتها ، كان لها دوى كبير لما ارتبطت به من معان سياسية فى تلك السنة التى تولى فيها أدولف هتلر الحكم فى ألمانيا .

ومع ذلك فقد استقال من هذا المنصب بعد ذلك بأشهر قليلة !

ولما دخل الحلفاء ألمانيا فى سنة ه١٩٤٥ أخذوا عليه هذا الموقف ففصلوه من منصبه أستاذاً بالجامعة ولم يعد إليها إلا بعد ذلك بيضع سنوات ليلقى القليل من المحاضرات.

#### - Y --

## وقد أفاد هيدجر من ركرت وفندلبند ثلاثة أمور :

الأمر الأول \_\_ أن فهم الفلسفة يقتضى دراسة تاريخها دراسة عيقة ، منذ السابقين على سقراط حتى اليوم . وقد اهتم بهؤلاء السابقين على سقراط اهتماماً خاصاً ، في محاضراته ، وبدا ذلك واضحاً في كتابه «المدخل إلى الميتافيزيقا، (سنة ١٩٥٣) ثم في المحاضرة الصغيرة التي تراها مترجمة هنا بعنوان : وما الفلسفة ، ذلك أنه كان يرى أن شنرات مؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط تنطوى على الإدراك الحق لمعنى الفلسغة .

والأم الثانى \_ وهو ما تعلمه من ركرت Rickert \_ هو أن مناهج علوم مناهج العلوم الطبيعية وموضوعاتها تتميز كل التميز من مناهج علوم الروح وموضوعاتها ، مثل علم التاريخ الذي رأى ركرت ودلتاى أنه ينبغي أن يقوم على الفهم Verstehen بالمعنى المليء لهذا اللفظ ، أى إدراك دوافع الناس في أفعالهم بوصفهم أفراداً وبوصفهم أعضاء في جماعات .

والأمر الثالث \_ أن الفلسفة تختلف فى منهجها وموضوعها في علوم الطبيعة وعلوم الروح على السواء . فالفلسفة ليست علماً تاريخياً ولا علماً طبيعياً ، لآن الفلسفة علم الوجود ، وهو يختلف فى منهجه وموضوعه عن سائر العلوم . والفلسفة أساساً هى ، أنطولوجيا ( = علم وجود ) أساسية , وتتخذ نقطة إبتدائها من الآنية Dasein أي من الوجود

الإنساني ، وجودنا نحن . بينها العلم الطبيعي يدرس الخصائص الموجودية (الأو نطيقية) أى المتعلقة بموجودات عينية جزئية ؛ والعلم التاريخي يقوم على الفهم Verstehen أي إدراك الدوافع ، أما الفلسفة فتعتمد على منهج الظاهريات ، وهو منهج يعتمد على وصف أحوال الشعور . والهذا فإن هيدجر ، في دراسته الظاهرياتية للوجود ، إنما يصفأحوال الوجود الشعورية الأساسية : الهم ، القلق ، الموت ، الشعور ، الزمان ، التناهى ، السقوط ، الخطيئة ، الح . . إن الفينومينولوجيا ــ مكذا يقولهيدجر ـــ معناها أولا وقبلكل شيء تصور للمنهج. إنها لا تصف ِ التركيب الواقعي لموضوع البحث الفلسني ، بل الكيفية التي يتبدى عليها . . . وهذا اللفظ يعبر عنشعار يمكن صياغته مكذا : إلى الأشياء نفسها ! وهذا في مقابل التركيبات المحلقة في الهوا. والاختراعات العارضة ؛ وفي مقابل قبول تصورات لا ميرر لها إلا ظاهرياً فحسب وفي مقابل المشاكل السطحية التي تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل الى جيل ، ( د الوجود والزمان ، § ٧ ) .

والظاهريات عند هسرل قد أدت إلى النتائج التالية :

۱ — الإقرار بأن الشعور نو طابع إحالى، بمهنى أن الشعور يحيل إلى شيء يتجاوزه : إلى الموضوع حتى يتبدى الموضوع نفسه أو يحضر الشعور « بعظمه و لحم ، أو « بشخصه ، ؛

۲ — يينة رؤية (أوعيان) الموضوع ، يينة ترجع إلى الحضور
 الفعل للموضوع ذاته ،

٣ – تعميم فكرة الموضوع بحيث يشمل ليس فقط الأمور

المادية ، بل وأيضاً الاشكال المقولية (المتعلقة بالمقولات) والماهيات . وبالجلة كل د الموضوعات الصورية ، ؛

٤ — الطابع الممتاز للإدراك المحايث ، أى لشعور الأنا بتجاربه الحاصة به ، وفيه يكون الظهور والوجود أمراً واحداً فى هذا الإدراك ، ينما الموضوع الحارجي ليس هو ظواهره الحارجية عن الشعور ، بل يظل دائماً وراءها .

إن المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى) لا يعنى بوصف و مائية ، موضوعات البحث الفلسنى ، بل بالأحرى وكيفية هذا البحث نفسه ولكن هيدجر لا يأخذ من ظاهريات هسرل إلا القدر الذى يتفق مع مذهبه ، وينكر المراحل المختلفة وللرد ، الذى يولف عصب المنهج الفينومينولوجى عند هسرل وهيدجر لايستخدم المنهج الفينومينولوجى إلا من أجل الوصول إلى تشييد أنطولوچيا ، أى مذهب فى الوجود ، ولهذا يقتصر عنده على فص الظواهر ذات الآهمية بالنسبة إلى الوجود بوجه عام ، وهى ظواهر — ويا للمفارقة ! — تكون عامة محجوبة ، ومهمة الفيلسوف أن يرقع عنها المجاب .

#### - T -

#### « ما الفلسفة ؟ »

والبحث الأول في هذا الكتاب عن معنى الفلسفة . وكان محاضرة ألقاها هيدجر في سريزي ــ لا ــ سال Cerisy-la-Salle بمقاطعة النورمانديا في فرنسا في شهر أغسطس سنة ١٩٥٥ استهلالا لندوة ، ثم طبعت بعد ذلك فى فولنجن Pfullingen سنة ١٩٥٦ عند الناشر جو تتر نسكة Neske . وترجمت إلى الفرنسية وظهرت سنة ١٩٥٧ عند الناشر جاليمار فى پاريس ثم ترجمت إلى الإنجليزية ونشرت وفى مواجهتها النص الآلمانى .

إن الفلسفة تبحث فى الموجود عا هو موجود . إنها فى العاريق إلى وجود الموجود ، أى صوب الموجود مقصوداً فى وجوده ، وعلينا نحن أن نفدو لملاقاة ما تتجه الفلسفة صوبه : أى وجود الموجود ، وذلك بأن تتجاوب معه ، فنستمع إليه ، ونفهم مقصوده . وهذا السير للملاقاة ليس قطيعة مع التاريخ ، تاريخ الفاسفة ، بل هو امتثال وتحويل لما أتى به النقل الفلسنى ، ونحن فى جوهر نا نفدو صوب هذه الملاقاة .

#### - { -

## « ما الميتافيزيقا ؟ »

والقسم الرئيسي من كتابنا هذا يشغله بحث ذو ثلاث شعب الحداها ... ومركزها ... محاضرة الافتتاح التي ألقاها هيدجر في قاعة الاحتفالات بجامعة فريبورج .. في .. بريسجاو في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ بمناسبة تعيينه أستاذاً في تلك الجامعة خلفاً لهمرن . وفي هذه المحاضرة يبحث هيدجر في السؤال عن الوجود ابتداء من موقف العلو وعلاقته بالموجود . « وهذه طريقة في وضع السؤال ، بين طرائق أخرى ممكنة وضرورية . والسؤال عن العدم المبسوط فيها يتخذ نبعه في القلق بوصفه الوجدان الاساسي . لكن القلق ليس إلا واحداً من الوجدانات

الأساسية ، وليس الوجدان الآساسي الوحيد ؛ فن الخطأ الفاحش إذن في التفسير أن تتحدث هنا عن و فلسفة في القلق ، ، وأفحش منه أن نكتشف في هذا البحث نزعة وعدمية ، ، لأن البحث مقصور على والعدم ، ابتفاء إدراك الوجود ، ( من رسالة كتبها هيدجر إلى هنرى كوربان ، المترجم الفرنسي ؛ و ما الميتا فيزيقا ؟ ، ترجمة فرنسية ص ه ياريس سنة ١٩٣٨ ) .

والسبب فى اختيار هيدجر لفكرة العدم وهو يبحث عن ماهية ما بعد الطبيعة هو أنه رأى أن البحث فى العدم يفضى بالضرورة ويتضمن فى الوقت نفسه البحث فى الوجود .

وقد رأى أن القلق هو الوجدان أو الحالة الوجدانية الأساسية التي تكشف عن العدم .

وانتهى إلى أن العدم هو الأساس فى السلب ، ثم هو الشرط فى الوجود ، وأن العدم عنصر داخل أساساً فى تركيب الوجود وليس شيئاً مضافاً أو بجرد تصور منفى لمعنى الوجود .

والقسم الثالث من هذا البحث هو حاشية أو ضميمة ختم بها تلك المحاضرة، وقدكتبها بعدذلك بعدة سنوات، وظهرت لأول مرة سنة ١٩٤٣ (ملحقة بنص المحاضرة) . وفي مقدمة هذه الضميمة يرد على الذين أساءوا فهم المحاضرة فنعتوها بأنها تتضمن ونزعة عدمية، ، وأن فكرة القلق كحالة وجدانية أساسية تجهل فضيلة الشجاعة . وبهذه المناسبة يخوض في ماهية المنطق والحساب .

أما القسم الاول بعنوان : ﴿ الانتقال إلى الميتافيزيقا ﴿ فَقَدْ أَصَافُهُ فى طبعة لاحقة وجعله مدخلا إلى المحاضرة ، وهكذا تألف من هذه الاقسام الثلاثة كتاب واحد بعنوان : ﴿ مَا الْمُيْتَافِيزِيقًا ؟ ، وصارت الطبعات اللاحقة تتضمن الثلاثة معاً ؛ على أن هيدجر قد نشر سلسلة المحاضرات التي ألقاها في الفصل الدراسي الثاني سنة ١٩٣٥ بجامعة فريبورجـ فيـ ريسجاو ، في كتاب بعنوان: «المدخل إلى الميتافيزيقا، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٩٥٨ عند الناشر: ﴿ المطابع الجامعية الفرنسية ، ؛ ثم إلى الإنجليزية سنة ١٩٥٩ ضمن مطبوعات جامعة ييل Yale بنيوها فن ؛ وينقسم إلى أربعة فصول: الأول في السؤال الأساسي للميتافيزيقا؛ والثاني في اشتقاق كلمة دوجود، ومدلولها النحوى؛ والثالث في السؤال عن ماهية الوجود؛ والرابع في تحديد الوجود: (١) الوجود والصيرورة ؛ (٢) الوجود والظاهر ؛ (٣) الوجود والفكر ؛ (٤) الوجودوالواجب.

#### - 0 -

## هيدجر والشعر

لم يكتب هيدجر بحثاً منظماً فى فن الشعر ؛ على غرار ما فعل أرسطو وهيجل وشو بنهور ، بل تناول الشعر من خلال الشعراء ، وركز فكره على شاعرين عظيمين فريدين ، هما هيلدرلن ورلسكه ، فحص الأول بعدة دراسات جمعت فيها بعد تحت عنوان: « شروح على شعر هيلدران » ، أما الثانى فقد تناوله فى بحث آخر بعنوان مأخوذ من شعر هيلدران » ، أما الثانى فقد تناوله فى بحث آخر بعنوان مأخوذ من

قصيدة لهيلدران ، هو : . . . . وما الحاجة إلى الشعراء ؟ ي .

وتمام بيت هيلدران هو: ... وما الحاجة إلى الشعراء في هذا. المصر البائس؟ ، ويقصد من العصر هذا العصر الذي تحيا فيه الإنسانية منذ أن انقضى عصر الآلهة . لقد نزل الظلام منذ أن ارتحل عن هذه الدنيا و الآلهة الثلاثة الاخوة ، هيرقلس وديو نيزوس والمسيح . فانتشر الظلام على الدنيا . وأصبحت تتباعد شيئاً فشيئاً عن الألوهية . وما أطول هذا الليل ! لآن الآلهة الذين كانوا في قديم الزمان لن يعودوا إلا في أوانهم ، أي حين تصبح الدنيا غير الدنيا ، تصبح دنيا الحق .

ويجيب هيلدران عنهذا السؤال بخوف وقلق قائلا: «إن الشعراء مثل كهنة باخوس المقدسين ، الذين يتجولون في الليل الآقدس من بلد إلى بلد ، . ذلك أن الشعراء هم من بين بني الإنسان أولئك الذين يشعرون بآثار الآلهة الراحلين ، ويقتفونها ، وباقتفائهم إياها يرسمون لإخوانهم من بني الإنسان طرق تحول الدنيا ، منشدين أناشيد تتغني بآلهة الحر ، والشعراء يتخذون من الآثير ألوهية ، لآن في الآثير يكون بآلهة آلهة حقاً ، وعنصر الآثير هو عنصر القداسة ، وهو الآثر الذي تركة الآلهة الراحلون ، فأن يكون المرء شاعراً في عصر البؤس معناه أن يتنبه لآثر الآلهة الراحلين وهو يغني ، ولهذا فإن الشاعر بمجد أن يتنبه لآثر الآلهة الراحلين وهو يغني ، ولهذا فإن الشاعر بمجد القداسة في زمان ليل الدنيا .

ان الشعراء ينشئون ما هو باق ، (ج ٤ ص ٦٣) مكذا قال
 هيلدران في قصيدة أخرى . وهذه العبارة تضيء لنا ماهية الشعر .

 د إن الشعر إنشاء و تأسيس بواسطة الكلام و فى الكلام . لكن ماذا يؤسسالشعر؟ يؤسس ما هو باق؟ لكن هل يمكن تأسيس ماهو باق؟ أليس ما هو هنــاك دائماً موجود ؟ كلا ا لا بد أن نعمل على استمرار ما هو باق في مواجهة التيار الذي محمله. وينبغيأن ننتزع البسيط بما هو معقد . وأن نفضل الموزون على الهائل . ولا بد أن نكشف عما يسند الموجود ويحكمه في مجموعه . لابد من الكشف عن الموجود حتى يتجلى الموجود. غير أن ما يبتي هو الهارب . . فالجارى السريع هو الأمر السماوي . لكن عبثاً . كلا ( ج ع ص ١٦٣ وما يليها ) . أما أن يبقى و فهذا هو ما عهد إلى الشعراء ان يهتموا به ويخدموه ، (جؤص٥٤١). إن الشاعر يسمى الآلهة والأشياء كلها بما هي أشياء . وهــذه التسمية ليست مجرد إعطاء اسم لشيء كان معروفاً من قبل ، لكن الشاعر وهو يقول القول الجوهري يجعل الموجود بهدنه التسمية مسمى بما هو . وهكذا يكون معروفاً يوصفه موجوداً . فالشعر إذن تأسيس للوجود عن طريق الحكلام ، وما يبقى لا بخلق إذن من العار . فالبسيط لا يستخلص أبدآ مباشرة من المركب . والوزن والمقياس لانوجدان في الهائل. ولا نجد الأساس في الهاوية ، والوجود ليس هو الموجود ؛ لكن لأن الوجود والماهية في الأشياء لا مكن أبدأ أن ينشآ من حساب ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغي أن يخلقا تجربة ، ويصفا ويعطياً ، وهذا الإعطاء الحدى هو التأسيس .

 ولكن فى نفس الوقت الذى قيه الآامة تسمى أصلياً ، وماهية الاشياء تنتقل إلى الكلام ، حتى تبدأ الاشياء فى اللمعان ، وفى الوقت الذى يتأرخ فيه هذا ، فإن آنية الإنسان تصل إلى علاقة راسخة وتستقر على قاعدة ، فقول الشاعر تأسيس بمعنى الإعطاء والبذل الحر وبمعنى أنه يقر آنية الإنسان على قاعدتها .

لكن الشعر ، ما دام هو الكلام الذى يؤسس الباقى ، واللغة هى أخطر النعم ، فإنه هو أخطر الأعمال ، وفى نفس الآن أوفر الأعمال حظاً من البراءة .

إن ميدان عمل الشعر هو اللغة ، ولهذا ينبغي أن نفهم ماهية الشعر من ماهية اللغة. لكن الشعر لا يتلقى اللغة كمادة يحدث فيها عمله و تكون فى متناول يده وتحت تصرفه ، بل على العكس . الشعر هو الذي يبدأ فيجعل اللغة ممكنة . والشعر هو اللغة الأواية لشعب تاريخي . فينبغي إذن ، على العكس ، أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر . إن أساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه الحالة الخاصة بقيام أللغة. لكن اللغة الأولية هي الشعر يوصفه تأسيساً للوجود : لكن : هل صحيح أن الشعر أخطر الأعمال ؟ لقدكت مالدران إلى أحد أصدقائه ، قبل رحيله لآخر سفرة إلى فرنسا ، يقول : ﴿ يَا صَدَيْقِي : إِنَّ الْعَالَمُ مَا ثُلُّ أمامي ، أوضح ما يكون وأشد عبوساً ! وأنا راض بحالي وبما يحدث لي راض مثل الرضا المنبعث عن النفس حين يحدث في الصيف أن يهز الآب القديم المقدس بيد هادئة ، خلال الغيوم الحجاة ، بروقاً مباركة ، المختارة . قديماً كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤيا أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ، أما الآن ، فأخشى أن بحدث لى

ما حدث لطنطالوس القديم لما أن تلقى من الآلهة أكثر نمــا يستطيع هضمه ، ( جــه ، ص ٣٢١ ) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . ولكن عليه مع ذلك أن يظل صامداً مرفوع الرأس عارياً تحت عواصف الإله . وأن يمسك برق الآب بيده ، وأن يقدم المناس الهبة الساوية ملفوفة في فشيد أو قصيد.

إن الشاعر هو الذي يشيم البرق السماوي ويتلقاه ، وهو الذي يبصر الصواعق والرعود من الإله ، أليس في هذا أبلغ دليل على أن مهنة الشاعر أخطر المهن ؟

ومعذلك فالشعر «أوفر الأعمال حظاً من البراءة» لأن الشعر وغم هذا كله يبدو عليه أنه لعب ولهو. لأنه يلهى الناس عن شئون الدنيا. ولمكن هذا مظهر فحسب ، وفي الحق أن الإنسان في الشعر يتمركز حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء ، لمكنه ليس الهدوء الوهمى الناشيء عن انعدام نشاط النهن ، بل هو الهدوء اللانهائي الذي فيه تنشط كل الطاقات وكل العلاقات .

الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالى وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب الملوس الذى نعتقد أنه منزلنا الآليف . بيد أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده ، كا قالت بانثيا فى رواية « أنبا دوقليس » لهيلدرلن : « أن يكون المره ذاته هذا هو الحياة ، ولسنا نحن غير حلم بها » (ج٣ ص ٧٨). وهكذا نجد أن ماهية الشعر تبدو وكأنها تترنح فى ظهورها وشكلها الحارجى ، ومع ذلك فهى راسخة تبدو وكأنها تترنح فى ظهورها وشكلها الحارجى ، ومع ذلك فهى راسخة

فى حقيقتها . وإذا كان هيلدران قدقال مخاطباً الشعراء : و أيها الشعراء كونوا أحراراً كالسنونو » (حع ص ١٦٨) فليس معنى هذا أن ينطلق الشعراء على هواهم ، بل هذه الحرية هى فى الوقت نفسه ضرورة عليا .

لكن ما هي لغة الشعر ؟ إن الشعركا قلنا تسمية للآلهة ؟ ولا يدفعنا إلى ذلك غير الآلهة أنفسهم . فبأية لغة يتحدث الآلهة ؟ يقول هيلدران إن و الإشارات هي منذ العصور السحيقة لغة الآلهة ، (حه ص ١٣٥) . وعلى هذا فإن لغة الشاعر تتألف من مناجاة هذه الإشارات والرموز ، ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . ومناجاة الرموز والإشارات تلق وقبول ، وفي الوقت نفسه موهبة جديدة . وتأسيس الموجود يرتبط بإشارات الآلهة ورموزه .

لكن المةالشعر هى في الوقت نفسه تفسير لـ وصوت الشعب، وصوت الشعب يطلقه هيلدرن على الأساطير والحكايات التي ينشئها الشعب وبها يذكر با نتسابه إلى الموجود في مجموعه ، وكثيراً ما يصمت هذا الصوت وينطني في داخل ذاته ، إنه ليس قادراً أن يعبر عما هو حقيقي ، لهذا يحتاج إلى من يحسنون العبارة عنه ، وهؤلاء هم الشعواء ، ومن هنا نرى هيلدران يمجد الأغانى والأساطير الشعبية في قصيدة بعنوان : وصوت الشعب ، يقول في آخر مقطع فها :

إنى أمجد صوت الشعب ، هذا الصوت الهادى. أمجده لآنه ورح ، ولآنى أحب السياويات . لكن بحق حب الآلمة والناس ألا لا يطمئن. هذا الصوت في هدوئه ( ج ٤ ص ١٣١ ) .

وفى رواية أخرى لهذا المقطع الآخير: وإن الاساطير حسنة ، لانها ذكرى مرفوعة للعلى العظيم ، لكن ثم حاجة إلى واحد ليفسر الاساطير المقدسة ، (ج ٤ ص ١٥٤) ، وهذا الواحد هو الشاعر .

فاهية الشاعر إذن تقوم فى تلك النواميس التى تحكم إشارات الآلهة وبين وصوت الشعب. أما الشاعر فنى منزلة بين المنزلتين : بين الآلهة وبين الشعب . لـكن هذه المنزلة الوسطى هى التى فما يتحدد من هو الإنسان وتتقرر آنيته . ولهذا يقول هيلدران إن و الإنسان يقيم شعرياً على هذه الارض . .

وماهية الشعر مطبوعة بطابعالتاريخية إلى أتصى درجة ، لأز الشعر يتنبأ برمان تاريخى : هو الزمان القادم الذى سيجى . . إن الزهان الحالى زمان بائس ، لأنه مدموغ بنقص مزدوج وسلبمزدوج : نقص الآلمة الذين لم يعودوا بعد ، ونقص الإله الذى لم يأت بعد ، ودور الشاعر هو في هذه المنزلة الوسطى من الزمان : زمان النقص والحاجة والافتقار . إنه يرثى للماضى ويرجى المستقبل ، يقتنى أثر الألوهية الماضية ، ويرسم الطريق إلى ألوهية المستقبل . وقد عبر هيلدران عني هذه الحال أروع تعبير في قصيدته العظيمة : وخيز وخر ، فقال :

ويلى علينا يا صديق ! جئنا هنا متأخرين . ومناك، في أعلى، تعيش الآلمة. هم يفعلون بلا نقطاع

لا يحفلون بنا ولا يتساءلون

هذا الإناء الهش هل يحوى الإله ! والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ثم يمضى العمر فى حلم بجوده ومن الضلالة والنعاس

يأتى المدد

ومن الشقاوة والظلام مأتى الآيد

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة

تأتى كفاء الخالدين وفى الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار من غير أصحاب ، فلا أدرى أقول وأفعل ماذا يفيد الشعر فى الزمن الحقير !

لكماً نما الشعراء كمان لباخوس العظيم يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس أجل و إن النشيد هو الوجود ، كما يقول راحكه ، لآن النشيد هو الذي يكشف عن الطبيعة كلها بوصفها محل الاخطار ، وكل موجود يخاطر بمجرد وجوده ، وكل مخاطر فهو فى خطر ، والشهر يتغنى بالمفتوح ، أىذلك السكل الشامل الذي لا تحده حدود ولا تحصره القيود والذي فيه يتفتح الموجود بكل إمكانياته ، وهي إمكانيات في اختيارها المتواصل يكن الخطر الدائم على الموجود الذي هو الانسان ، وانشاعر هو الذي يسمى الموجود بأسره وذلك بأن يطلق عليه اسم و الطبيعة ، و و المحاود ، و الموجود ، و الشعراء كما قال راسكه هم النحل الذين يقتطفون من رحيق المجهول والمستور ، إنهم يشتارون الشهد من المنظور ، ليجمعوه في خلية الذهب العظمي لغير المنظور ،

عبد الرحمق بدوى

مايو سنة ١٩٦٤

## مارتن هيل جر ما الميتافيزيقا ?

ترجسة : محمود رجب

المطبقة العالمية ١٦ ، ١٧ ش ضريح سقد مالفاجرة

## لمحات عن فلسفة هيدجر

#### ١ \_\_ هيرجر والنقاد :

اختلف النقاد فى الحكم على فلسفة هيدجر ، فمنهم القادح المتعصب ، ومنهم المادح المتعاطف . لكن الذى يلفت النظر حقاً أن تكون لغة هيدجر هى المدخل إلى الحكم له أو عليه ، فإن فهمها الناقد ورآها واضحة أعجب بهيدجر وعده فيلسوف العصر يغير منازع ، وإن أساء فهمها ، وقال : إنها غامضة معقدة ، رماه بالإغماض والإرباك .

من الفريق الأول و فالتركاوفان و الذي يقول في بحث له بعنوان و قلعة هيدجر و : و إن هيدجر يذهب إلى أن اللغة هي مسكن الوجود ومقره . لكن الحق أن لغته نفسها هي المسكن الذي فيه يختبي و فصطلحاته القوطية هي أشبه بصف من الأبراج يبعث الخوف والرهبة في نفوسنا ، يينما يعطيه هو إحساساً بالأمان والثقة . إن فلسفته مثلها مثل قلعة مشيدة وسط منظر كئيب ، قبيحة الشكل بالتاكيد ، إلا أنها مع ذلك تبهر الأنظار ... ولا ينبغي أن نأمل في أن نقضي عمرنا كله في كنفها ، ابتغاء الكشف عن سراديها ، وما تنطوي عليه من أسرار ، هي تعبير عن الغموض أكثر منها دليل على العمق و (1) و وإلى نفس هذا المعنى غن الغموض أكثر منها دليل على العمق و (1) و وإلى نفس هذا المعنى نفيه و ها ينهان و الذي رأى أن فلسفة هيدجر و هي عثابة البناء الصخم الذي يقبع في داخله ، أو المتاهة التي لا يستطيع أي إنسان الحروج الذي يقبع في داخله ، أو المتاهة التي لا يستطيع أي إنسان الحروج

Kaufmann, W., From Shakespeare to Existentialism". (1) Anchor Books, p. 339.

منها سواه،(۱) .

ومن الفريق الثانى و وليام باريت ، الذى نظر إلى غموض هيدجر على أنه و أمر من أمور الترجمة ، فلو قرأه المرء فى لغته الألمانية لاختنى هذا الغموض ... ، ولو قارنا عباراته بعبارات وكانت ، أو و هيجل ، لوجدناها أكثر إحكاماً ودقة واختصاراً . إننا عندما نقرأ و هيجل ، نستشعر أنه يتعمد الغوض تعمداً ، فى حين أننا لا نحس هذا الشعور عندما نقرأ و هيدجر ، ، فهو يجاهد فى سبيل التواصل مع قرائه ، وإن كان ثمة غموض فرجعه \_ من حيث الاساس \_ غموض فى الموضوعات كان ثمة غموض فى الموضوعات التى يجابها هيدجر ، محاولا كشفها ، (٢) .

وفضلا عن هذا الدفاع من جانب باريت نقول: إن هيدجر لايستهدف من ورا وفلسفته أن تعطى القارىء إجابة واضحه عن الموضوعات التي يتناولها ، بل يود — على العكس من ذلك — أن يستثار القارى السؤال ، ويكابد المشكلة مكابدة إلى حد الارتباك والحيرة إزاءها (أوليست الحيرة أو الارتباك مهمازاً للبحث الفلسني كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل؟) . ثم إن من يطالب هيدجر بالوضوح والإفصاح هو في الواقع يطالبه بالأجوبة ، بل هو متسرع ، لا يحب الانتظار الطويل الذي يتشأ من معايشة الأسئلة (المشاكل) ، ومعاناتها ، إنه كما يقول متصوفة الإسلام: ويستعجل الفنح دون شرطه ، الذي هو

Heinemann, Existentialism and Modern Predicament. (1) Harper Torchbooks, p. 86.

Barrett, W. (edi.), Philosophy in the twentieth Cen- (v) tury. New York, V. III, p. 153.

المجاهدة والصبر والانتظار . يقول هيدجر في آخر فقرة له من كتاب و مدخل إلى الميتافيزيقا ، : « أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه أن تكون قادراً على طرح سؤال معناه ان تكون قادراً على الانتظار حتى ولو العمر كله ، إن العصر الذي لا يعد شيئاً ما «حقيقياً ، إلا ما هو سريع ، وإلا ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الاسئلة أمر غريب عن الحقيقة الواقعية « أمر « لا فائدة منه ولا عائدة ، ، بيد أن الاعداد (الكم) ليست بذات أهمية . بل المهم هو الوقت المناسب ، والمعاناة الحقة

لأن الآلمة

الثاقبة النظر ، تكره

النمو الذي يجيء في غير أوانه . ( هلدران) ، (١)

### ۲ — هيدمر « والوجود والزمان » (۲۰ :

التحليل الذي يميزكتاب والوجود والزمان، هو وتحليل الموجود الإنساني، Daseinanalytik ، ويعتقد هيدجر أن هذا التحليل للموجود الإنساني هو بمثابة الطريق المؤدى إلى فهم الوجود ذاته .

وقد استخدم في تحليله للموجود الإنساني المنهج الفنو منولوجي ،

Heidegger, Introduction à la Métaphysique, trad. (1) Fran. par Kahn, p. 221-222.

<sup>(</sup>۲) إعتبدنا في عرض هذه النقطة على الناخس الوارد و كتاب Masterpieces of World Philosophy, New York

وعلى هذا أصبحت الفلسفة وانطوجيا فنومنولوجية والوجود مضمونها الانطلوجي ، والفنومنولوجيا منهجها الذي تستخدمه لتوضيح معنى الوجود ، وتفسيره . لقد كان هيدجر تليذاً لهوسرل ، اعتنق في فترة من حياته والفنومنولوجيا الترنسند نتاليه وشعارها الذي يستهدف والعودة إلى المعطيات ذاتها ، واعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر كفيل بالقضاء على كل الصيغ المجردة ، والمفاهيم الجوفاء ويستبعد كذلك المشاكل الوائفة ، التي تحجب الظواهر والمعطيات بدلا من أن تكشفها .

ويحاول هيدجر باستخدامه المنهج الفنو منولوجيي أن يعود إلى المعطبات المباشرة للخيرة ، وأن يصف هذه المعطيات كما متظهر نفسها في تكشفها الأولى البدائي البكر . واستخدام المنهج الفنومنولوجي فى تحليل الموجود الإنسانى 'يظهر أول ما يظهر خبرة أساسية هي خبرة د الوجود في العالم ، ؛ فالإنسان يولد في عالم من الاهتمامات العابرة . ويكتشف نفسه في التزامه بالمشروعات العملية والشخصية ، وأنغاسه فيها . وينبغي ألا تخلط مفهوم هيدجر عن العالم ـــ وهو مفهوم وجودى فنومنو لوجي ـــ بالمفهوم الموضوعي عن العالم من حيث هو جوهر أو متصل من النقط المكانية ؛ فقد رأى هيدجر أن مفهوم ديكارت عن العالم باعتباره جوهراً عتداً يتضمن تزييفاً للعالم ، باعتباره معطى من معطيات الخبرة المباشرة ؛ ذلك لأن العالم ما هو بالجوهر الممتد ولا بالحاوى المكانى الذي يوضع فيه الإنسان ، وإنما العالم بجال للاهتمام الإنسانى لا ينفصل عن هذا الاهتمام ؛ فلا عالم بدون إنسان .

وكما أن ظاهرة العالم 'يزيفها فهم العالم كما لو كان جوهراً أوكيا ناً

متموضعاً، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنسانى ؛ إنه يشوه ويزيف عندما يفسر بوصفه ذاتاً جوهرية . إن الإنسان ليس بالذات الايستملوجية والعارفة ، المنعزلة التي تدرك وجودها أولا ، ثم نحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت) ، بل الإنسان يدرك العالم إدراكا أولياً في خبراته واهتماماته المباشرة ؛ فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان ، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت ـ بتأثير من ديكارت \_ التراث الفلسني حتى الوقت الحاضر ، وحروكذلك الذات من عزلتها ووحدانيتها في العالم .

والوصف الفنومنولوجىلوجود الإنسان فىالعالم يبينأن العالممنقسم إلىمناطق متعددة ؛ فهناك منطقة ﴿ البيئة ﴾ وهي التي تظهر خلال الأدوات أو الوسائل التي يستخدمها الموجود الإنساني في اهتماماته العملية ؛ فعالمي يظهر في إحدى تجلياته كعالم أداتى ، فيه تكون الآدوات في متناولااليد لتحقيق أعمالي ومشروعاتي المختلفة . والكلمة الألمانية Zuhandenseın والتي يمكن ترجمتها إلى العربية . بالوجود العندى ، أى ذلك الذي يكون عندى وفي متناول يدى ــ تدل على قابلية الأدوات للتناول ؛ بحيث تكون جزءاً مكملا لعالمي . لكن بيئتي تظهر أيضاً في حالة , الوجود العيني ، أو دالوجود الأمامي ، Vorhandensein . أي ذلك الذي يكون أمام عيني ، وهي حالة تفتقر إلى القرب الوجودي الذي يتمنز به « الوُجود العندى . . ولقد ضرب هيدجر مثلا يوضح ها تين الحالتين للبيئة وهو مثل المطرقة وعملية الطرق ، ففي خبرة الإنسان البدائية الأولية بعالمه كانت المطرقة أداة يستخدمها في عملية الطرق ، وظهرت المطرقة باعتبارها أداة أو وسيلة خلال عملية الطرقهذه .كان العلموالعمل وقتئذ

فى وحدة راحدة لا تنفصم ؛ فالعمل كان ضرباً من ضروب المعرفة ، وكانت المعرفة ضرباً من ضروب العمل ، ومع ذلك فني وسع الإنسان أن ﴿ مُمْعُوضَعِ ﴾ عالمه البيتي ، وينظر إلى المطرقة ،كما لو كانت موضوعاً فيزيقياً مجرداً من قيمته الأداتية . وعندما تصبح المطرقة مجرد موضوع أو شيء نستطيع عندئذ أن نتكلم عنها من حيث هي . موجود عيني . أمامي ، لا من حيث هي . موجود عندي ، في متناول يدي ، والمطرقة ــ وهي في حالة . الوجود العيني ، ــ تصبح موضوعا للنظر العلمي تحدو تعرف على أساس من خصائص الوزن والتركيب والحجم والشكل إلى آخر هذه الخصائص التي تكونها بوصفها جوهراً مادياً . وعندما نقول: إن المطرقة ـــ من حيث هي أداة ـــ ثقيلة الوزن ، فمعنى ذلك أن عملية الطرق ستصبح أكثر صعوبة . أما إذا قلنا : إن المطرقة من حيث هي موضوع ، ثقية الوزن فمعني ذلك أن وزنها من الناجية العلمية كذوكذ جراماً. إذن حالة «الوجرد العندي ، هي الحالة البدائية الوجودية البكر الإنسان، التي جابه خلالها عالمه في اهتماماتة العملية. آما حالة , الوجودالعيني ، فهي حالة متأخرة تالية , للوجود العندي ،

أما حالة , الوجودالعيني ، فهى حالة متأخرة تالية , للوجود العندى ، ومشتقة منه ، وثانوية بالنسبة له .

وهناك منطقة والمحيط Mitwelt فبيئة الإنسان لاتشمل عالمه كله فشمت منطقة أخرى إلى جانبها هي المحيط ذلك لآن عالم الإنسان عالم يشارك فيه الآخرين، والموجود الإنساني موجود اجتماعي ، بل إن العزلة نفسها إن هي إلا ضرب من ضروب الوجود المعي Mitsein أي الوجود مع الآخرين ، لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة الوجود مع الآخرين ، لكن الإنسان يعيش في هذا العصر في حالة

جماعية زائفة هي حالة و الإنسان المجهول الهوية ، حيث يفقد إنسانيته ويتحول إلى موضوع أو شيء وموجود عيني ، ويفقد بالتالى حريته الوجودية وهي تلك التي تمكنه من أن يجعل التواصل بينه وبين الآخرين أمراً ممكناً . الإنسان المجهول يتحرك داخل مجال للعادات والتقاليد السائدة في الحياة ، حياة كل يوم ، معياره التوسط في الأمور ، فالتوسط قاعدته الذهبية ، التي يطبقها على كل شيء ، وفي كل مشكلة ويتميز أيضاً بأنه منفتح على الجمهور ، يتكيف مع مطالبه وآرائه ، فيتخلى عن الالتزام الشخصي ، وعن التقرير المسئول ، ذلك أنه أصبح صورة طبق الأصل من هذا الكائن بلااسم و الجمهور ، أو الناس يفكر كما يفكرون ، ويعمل كما يعملون .

والمخلوق الإنسانى محلوق مهتم ؛ علاقته بعالمه البيتي هي علاقة اهتهام على ، وعلاقته بالعالم الجاعيعلافة اهتهام شخصى . إن الاهتهام لهو العامل المحدد لوجود الموجود الإنسانى . ولقد وجد هيدجر أسطورة تعبر عن فكرته تلك وهي أسطورة تنسب إلى هيجينوس Hyginus جامع الميثولوجيا اليونانية ، وتحكى أن الاهتهام كان يمر عبر نهر من الأنهار فرأى بعضاً من الطمى ، فأخذه وبدأ يشكله في صورة تمثال ، وبينها هو يتأمل التمثال ظهرجو بيتر ، فتوسل إليه أن يمنح ما قد صنعه روحاً ، فلي جو بيتر طلبه لمكن عندما أراد الاهتهام أن يطلق اسمه على انتمثال احتج جو بيتر على ذلك ، وطالب بأن يطلق اسمه هو على هذا انتمثال ، وبينها حو بيتر والاهتهام يتنازعان حول الإسم ظهرت الأرض وطالبت كان جو بيتر والاهتهام يتنازعان حول الإسم ظهرت الأرض وطالبت هي لأخرى أن يكون اسمها هو الذي يطلق على التمثال ، لأنها هي التي قدمت قطعة من جسدها (الطمي) للاهتهام . احتكمت الآطراف المتنازعة قدمت قطعة من جسدها (الطمي) للاهتهام . احتكمت الآطراف المتنازعة

إلى ساتورن (الزمان) Saturn وجعلته حكما في القضية ، وقد قور ما يلى : أنت با جو ببتر ، بما أنك قد وهبت الروح الدمثال ، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحه عند الموت ، وأنت يا أرض : بما أنك قدمت الجسد ، فعند مو ته ستستقبلينه من جديد ، لكن الاهتمام بما أنه هو الذي صنعه ، فسيحتفظ به طول حياته ، وبما أن تمت نزاعاً حول الإسم فسموه بإسم (الإنسان) "homo" ؛ لأنه من التراب humus ثمنع .

وهذه الاسطورة تبين كيف أن الإنسان مصدره وأصله في الاهتمام الذي سيسرى في دمه ، طالما كان حياً وتبين الاسطورة كذلك أن الزمان هو صاحب القرار النهالي فيما يختص بطبيعة الإنسان ، فالزمانية تمدنا بالاساس الانطلوجي لهذا المخلوق الذي صنعه الاهتمام .

ومهمة الأنطلوجيا هي وصف الخصائص المكونة للموجود الإنساني ، الذي ُحدَّد بوصفه اهتماماً . والخصائص الأساسية الثلاث للموجود الإنساني هي الوافعية ، والوجود الماهوي ، والسقوط .

فواقعية الموجود الإنسائى تدل على وجوده الملتى هناك ، متروكا وحده ، خلى بينه وبين عوامل الصدفة التى خلقته من قبل ، يكتشف — وهو يمارس اهتمامانه — أنه حقيقة واقعة بين غيرها من الحقائق الواقعية ، وأنه جزء من اهتمام زائل ، منغمس فى مواقف المفروضة عليه قرضاً ، عليه أن يوجد فيها طالما هو موجود . ونستطيع أن نجد في تحليل هيدجر للواقعية دلالة الزمانية من حيث هى المعنى الانطلوجي للاهتمام ؛ فالواقعية تعبر عن قصدية الماضى ، واتجاهيته .

والخاصية الثانية هي الوجود الماهوى ، وتدل على تكشف الإنسان لنفسه ، بوصفه مشروعاً وإمكانية ، فالإنسان ليس ماكانه فحسب ، بل هو أيتناً ما سيكونه ، والإنسان يجد نفسه ملقى في هذا العالم ، لكنه أيتناً ما سيكونه ، والمسئولية والقدرة على تغيير هذا العالم ، إن هيدجر هنا ليفهم الموجود الإنساني على أساس إمكانيانه في المستقبل وكما أن جذور ، الواقعيبة ، ضاربة في الماضي فكذلك ، الوجود الماهوى ، جذوره من الناحية الزمانية كامنة في المستقبل .

أما , السقوط ، فيدل على ميل الإنسان نحو فقدان ذاته الحقينية في خضم مشاغله الحالية ، واهتماماته الوقتية ، فاصلا نفسه عن ماضيه - الإنسان الساقط هو مجرد حاضر ، منسحب من ذاته الشرعية الأصلية ، التي تشمل ماضيه ومستقبله على السواء . ويتمثل السقوط عند هيدجر فيما ينزلق اليه الإنسان من ترثرة وحب استطلاع .

على هذا تكون الواقعية والوجود الماهوى والسقوط هى الخصائص الثلاث المكونة للموجود الإنسانى ؛ ولهذه الخصائص جذور في آنات الزمان الثلاثة : الماضى والحاضر والمستقبل .

بيد أن اهتمام هيدجر بتحليل الموجود الإنسانى فى كتابه والوجود والزمان ، كان بمثابة النافذة التى يطل منها على الوجود : اهتمامه الأكبر والأساسى ؛ لذلك تخلى هيدجر بعد و الوجود والزمان ، عن تحليل الموجود ... إنسانياً كان أو غير إنسانى ... ليتفرغ لتحليل الوجود .

٣ – هيرمر والمينافريفا:

فى سنة ١٩٢٩ ألقى هيدجر فى جامعة فرايبورج محاضرة افتتاحية

بعنوان د ما الميتافيزيقا ؟ ، ، وذلك بمناسبة توليه كرسى الفلسفة خلفاً لاستاذه هوسرل ، ولقد اتخذ من «العدم » موضوعاً يوضح به ، ومن خلاله ماهية الميتافيزيقا . وهذا التناول قد يثير السؤال التالى : لماذا اختار هيدجر «العدم » وهو الفيلسوف الذي جعل مقصده الاسمى تنبيه الاذهان إلى الوجود ؟

يعتقد هيدجر أن مشكلة العدم مرتبطة بمشكلة الوجود ارتباطأ وثيقاً لا ينفصم ، بل إننا لن نصل إلى مشكلة الوجود إلا عن طريق مواجهة مشكلة العدم أولا . هذا فضلا عن أن هيدجر ينظر إلى العدم والوجود نظرة من شأنها أن تجعلهما شيئاً واحداً ، فالعدم عنده ملازم للوجود ، داخل في نسيجه ، لا ينفصل عنه ، وذلك لأن الإنسان عند ما يرى الوجود يفلت منه لا بدله أن يتوقف قليلا عن السعى وراه ، يتوقف ليعجب من هذا الوجود اللعوب ، وفي هذه الوقضة يكون الإنسان نها لتيارين أو لحركتين ، حركة تدفعه من داخله وتذعوه إلى السعى وراء الوجود والتقدم إلى الأمام ، وحركة أخرى عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة عكسية آتية من دفع الوجود له . وهذه الحركة الثانية تكون مصاحبة عردى إلى انقسام نفسه ، لأرب الذبذبة الناتجة عن هاتين الحركتين العكسيتين تخلف فراغاً في نفس الإنسان ، وتجعله يتمثل العدم أمامه .

لكن هل السلب المنطتي (كأن أقول اليست ب) هو مصدر العدم ، أم أن العكس هو الصحيح ؟ . يرى هيدجر أن العدم هو مصدر السلب المنطق ، بل إن السلب المنطتى نفسه ما هو إلا مظهر واحد من مظاهر السلوك الذي يقوم ــ من

الناحية الأنطلوجية \_ على العدم ، ويذهب هيدجر إلى أن العدم ينكشف لنا ؛ لا عن طريق الاستدلال المنطق بل من خلال حالات القلق التي نعانيها و تكابدها . إننا من خلال القلق نستشعر تناهى وجودنا ، وأننا مخلوقات جعلت للموت الذي يبدأ بمجرد أن نولد ؛ بحيث يكون من الممكن أن نموت في أي وقت ، والتفكير في احتمال وقوع الموت في أية لحظة هو الذي يقنع الإنسان دائماً بعدم جدوى حياته ، وبأنها عدم .

وقد حدد هيدجر الميتافيزيقا بأنها ذلك الضرب من التساؤل الذي يتعدى الموجودات ويتجاوزها ، من أجل أن يسترجعها ويتذكرها فى حقيقتها وكليتها السكاملتين . والمصطلح التقليدي الذي يطلق على هذا الضرب من والتساؤل المتجاوز ، هو مصطلح والعسلو ، فيدون والعلو ، أي بدون البحث الميتافيزيتي تصير المعرفة والتعلم كلاهما بجرد تسجيل وتصنيف إحصائي للمعطيات والبيانات .

إن البحث الميتافيزيق - فيما يقول هيدجر \_ ليبدأ بالسؤال التالى :

« ما وجود الموجودات ؟ » : هذا التساؤل يجعل الإنسان فى المتور ،

فبه يتسع أفقه اتساعاً لا حدله ، وبه يحصل التاريخ والحضارة كلاهما
على أساس ثابت أصيل . وهذه العملية التساؤلية فريضة واجبة على
كل مفكر صادق ، عليه أن يقوم بها على الدوام .

وفى سنة ١٩٤٣ أضاف هيدجر ملحقاً إلى بحثه دما الميتافيزيقا ؟ . تناول فيه التفرقة بين العلم أو الإحصاء العلى (الذى يسميه د إرادة القوة ،) والفلسفة أو التأمل الميتافيزيتي . وقد ميز بينهما على أساس أن فى ميدان التأمل الميتافيزيتي لا يمكن للشاكل التي يتناولها الفيلسوف بالتحليل والتفسير أن تكون و موضوعات ، بالمعنى الذي يقصده المرء حينها يتحدث عن موضوعات البحث العلمى . والسبب فى ذلك أن الميتافيريتي عندما يبحث المشاكل الميتافيزيقية يكون وجوده تفسه متضمناً فى هذا البحث ومستغرقاً فيه . أى أنه عندما بتساءل ، لا يستطيع بأى حال من الاحوال أن يخطو خارج وجوده الحاص . ولا خارج الوجود العام ، لكى يحقق ما يسمى و بالموضوعية العلبية .

ويختم هيدجر بحثه عن ماهية الميتافيزيقا بوصف للفياسوف الحق في باعتباره هذا المرؤ الذي يستجيب — عن إخلاص وطواعية — إلى و نداء الوجود ، المرز الذي يوقف حياته على مشاهدة حقيقة الوجود واعتناقها - فهذا الموقف من جانب الفيلسوف ، ومهذا الموقف وحده يستطيع أن ينجح في أن يزكى في نفوس الآخرين مزية الاستقلال في الرأى ، والإخلاص له ، والفيلسوف الحق والشاعر الحق يجاهدان في سبيل العثور على المكلمة التي تكشف عن حقيقة الوجود ، وقد يتسبب والقلق ، الذي يشعر الإنسان بالعدم ، في أن يستمع إلى هذه المكلمة ، في جو من الصمت المطبق ، لأن العدم حجاب الوجود وستاره .

والجدير بالذكر أن الفيلسوف الوضعى المنطق كارناب ، قد أورد فغرات من بحث هيدجر هذا ، ليدلل على ما تذهب إليه مدرسة المنطق الوضعى — أو مدرسة التجريبية العلمية كما تسمى أحياناً — من أن الميتافيزيقا مبحث واجب حذفه ، لأنه يتضمن عبارات فارغة من المعنى . ومعنى و المعنى ، عندهم الخبرات الحسية ، فكل عبارة لا تشير إلى وقائع حسية ملوسة ، هى عندهم في حكم العبارة الزائفة الفارغة ، ونحن تمهيداً

للرد على كارناب نورد أولا الفقرات التى اختارها من «ما الميتافيزيقا؟ ثم نقده لها . يقول: «كتب هيدجر فى بحث له بعنوان «ما الميتافيزيقا؟ ما نصه : ينبغى أن لا ندرس شيئاً سوى الوجود وما فوقه ـــ لاشي . الوجود وحده وما وراءه ــ لاشي م . الوجود وما فوقه ــ لاشي م . الوجود وما فوقه ــ لاشي م . لكن ما هذا «اللاشي م » (أو العدم )؟ هل هناك «عدم ، لمجرد أن هناك « لا ، السالبة ؟ . أم على العكس ، السلب لا يكون إلا لأن هناك العدم يسبقه ؟ نحن نقر ر هذا : إن العدم متقدم على «لا ، النافية . والسلب . . . أين نبحث عن «العدم » كيف نجد «العدم » كيف نعر فله أن العدم نعرفه ؟ . . . القلق يكشف العدم . . ما هذا العدم ؟ الحق أن العدم نفسه معدوم ؟ » . .

ويتلخص نقد كارناب فى أن عبارات هيدجر السالفة الذكر تشبه العبارات المألوفة لنا فى حياتنا اليومية فى بنائها اللغوى فقط، لكنها تختلف عنها فى أنها تدور حول كلمات لا تشير إلى وقائع ملموسة فنحن مثلا نسأل فى لغتنا العادية : ماذا هناك فى الخارج ؟ فنتلقى الجواب : هناك فى الحارج شجرة ، وقد تتلقى جواباً آخر هو : هناك فى الحارج لا شىء . وعند كارناب أن هيدجر يضع على نفسه أسئلة من هذا القبيل لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية . لكن إجاباته تندس فيها كلمات زائفة وينظر إليها على أنها حقيقية . مثل كلة و لا شىء ، أو و العدم ، . فهو يسأل : ماذا هناك خارج الوجود ؟ فيقول : لا تنىء . هنا ينظر إلى كلة و لا شىء ، كأنها كلة حقيقية تدل على شىء موجود فى الخارج ، لدرجة أنه يمضى فى السؤال ويقول : أين نبحث عن و العدم ، ؟ كيف نجد و العدم ، كيف نعرفه ؟

وينتهى كارناب إلى القول بأن وجود والسكلمة ، ليس دليلا في حد ذاته على وجود ومسهاها ، ، فوجودكلة وعدم ، ليس معناه أن العدم موجود في الخارج ، وإلا وقعنا في تناقض منطق(١) .

و نقد كار ناب هذا متهافت منذ البدء ، لأنه يتخذ من المنطق معيلاً أ للحكم على قضايا هيدجر ومشكلاته ، التي تستعصي على هذا المنطق ، بل إن كل نقد من هذا القبيل غير جائز ، لأن مشاكلاً كالعدم والوجود ، يلفها الغموض والإلغاز . وهيدجر نفسه ــ كأنه كان بتنيأ عثل هذا النقد \_ ينهنا ، في نفس البحث ، إلى عدم جدوى تطبيق ما سماه د بالمنطق العام ، على مشكلة العدم . يقول : د إن السؤال والجواب فيا يتعلق بالعدم يلفهما الإلغاز والغموض . ومبدأ عدم التناقض المنطق " \_ الذي يستخدم على نحو عام \_ إذا طبق ، فلن بجعل السؤال عن العدم قائمة ، .ولو سلمنا بذلك ، لاتتنى التناقض الذي ينسبه كارناب إلى عبارة والعدم موجود ، التي يقولها هيدجر . هذا فضلا عن أن. العدم، وواقعي بمعنى ما من المعانى ، فن الأمور الواقعيَّة ( اي الحقيقية ) أن هناك أشياء معينة لا وجود لها ، مثلاً ، ورقة ما لية عاثة جنيه في حافظة نقودي . وإسمى في قائمة المقبولين ( لوظيفة معينة ) . فهذا العدم ما هو إلا غياب أو نقص ، ومن ثم يتعلق بمقولة السلب. لكن العدم ، من الناحية الفنومنولوجية ، أي من جهة خبرتنا ، يتبدى لنا وكأنه حقيقة وضعية إبجابية . فليس الألم فحسب ، بل وغياب لذة ما أو تجاح ماكذلك ، أي عدمهما يتركان فينا إنطباعاً

Carnap: La Science et la Métaphysique, p. 34-37. (1)

بشى واقعى حقيق وكذلك الظلام لا يدرك على أنه عدم النور ، بل على أنه شيء ملسوس تبلغ كثافته حداً يجعلنا نقول أحياناً والدنيا ظلام ظلاماً يقطع بالسكين (أى كأن الظلام شيء مادى يُقطع ) ، وكذلك نقول : «هناك صمت ثقيل » (أ) وإذا توقفت وهذا المثل ضربه سارتر سسيارتك عن السير ، وفتحت مقدمتها ووقفت أمام الآلة (أو الموثور) متسائلا : هل يوجد به خلل أم لا ؟ فان تساؤلك هذا يتضمن عدم وجود خلل في (الموثور) ، ومعنى ذلك أن تساؤلك يتضمن وجود العدم في (الموثور) وقيامه فيه قياماً موضوعياً ، وذلك يتضمن وجود العدم في (الموثور) وقيامه فيه قياماً موضوعياً ، وذلك تثوقع أن لا تجد شيئاً أي خللا أو سوالمعنى واحد سالانك تثوقع أن لا تجد شيئاً أي خللا أو سوالمعنى واحد سالانك تثوقع أن لا تجد لا شيئاً ، أو لا خللا ، أو عدماً في الموثور .

وما يحدر ذكره فى هذا المقام أن بعض المتكلمين الإسلاميين ، وبالذات بعض المعتزلة كالقاضى عبد الجبار قد ذهبو الله ، أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، (٢) . ولهم فى ذلك مباحث كثيرة موجودة بالتفصيل فى كتاب ، المواقف ، للايجى ، وبايجاز فى ، محصل أفكار المتقدمين ، للرازى .

## ٤ -- هيرمر والرّعة الانسانية :

كتب هيدجر ورسالة فى النزعة الإنسانية ، إجابة عن أسئلة وجهها إليه الباحث الفرنسى وجان بوفريه ، ــ وهو أحد المترجمين لمكتاب وما الفلسفة ؟ ، إلى الفرنسية ــ فى مقابلة تمت بينهما فى

Foulquie: L'action..., Paris, p. 353.

<sup>(</sup>۲) الرازى: « محصل أفكار المتقدمين » . طبعة الخانجي . مصر . س ۳۷ .

م ا نوفم سنة ١٩٤٦ . وهي رسالة توضح بعض المصطلحات والمفاهيم التخدمها هيدجر في كتاباته المختلفة ، ولا سيما في كتابه الأكبر « الوجود والزمان ، وتفند في نفس الوقت بعض الاعتراضات والتهم التي وجهت إليه من النقاد .

ويؤكد فى بداية الرسالة ، الإختلاف الأساسى بين التناول العلمي للحقيقة والتناول الفلسنى لها ، فالفلسفة الحديثة — كما يعتقد — تملكها خوف جارف من أن تفقد هيبتها وقيمتها لو لم تجعل من نفسها وعلمية ، . لكن مثل هذا التحول لابد أن يتضمن تنازلا عن ماهية التفكير الحقة . ويتساءل هيدجر : «هل من العدل أن نصف المحاولة التي تعيد الفكر إلى أساسه وأصله «باللامعقولية» ؟ .

ويشير — فى جوابه عن سؤال بوفريه : و كيف يمكننا الحفاظ على المعنى الحق الإنسانية ، ؟ — إلى أن الإنسانية تتعلق بماهية الإنسان أو طبيعته . لذلك ، فن الممكن للإنسان homo أن يصبح إنسانيا humanus من جديد . على هذا ، لا بد للتفكير الإنساني أن يلتزم بأن ينقل الإنسان من حالة وجوده اللاإنساني إلى حالة الوجود الإنساني الأصيل .

إذن ، إنسانية "humanitas" ، الإنسان تعتمد على ماهيته . لكن ، كيف يمكن تحديد الماهية الإنسانية تحديداً صحيحاً ؟ . اعتقد كارل ماركس أنه اكتشف الماهية الإنسانية في و الإنسان الاجتماعي . . خاجة الإنسان ومطالبه هي عنده مكفولة ومضمونة في المجتمع و بالمجتمع . فالإنسان و يحدد المسيحي إنسانية الإنسان باستخلامها من الالوهية . فالإنسان

- تبعاً لعقيدة المسيحية فى الخلاص - وابن الله ، يستمع إلى نداء الآب عن طريق الإنسان المتجسد فيه الرب ، ويسير وفقاً لهذا النداء وعلى هداه . إن الإنسان - فى العقيدة المسيحية - ليس منتمياً إلى هذا العالم ، طالما أن وهذا العالم ، مجرد معبر إلى الحياة الآخرى والعالم الآخر .

وإذا حددنا النزعة الإنسانية بأنها المحاولة التي تمكن الإنسان من أن يكتشف في الحرية إنسانيته أو كرامته الإنسانية ، فعند لذهناك طروب من النزعات الإنسانية مختلفة على قدر ما هنالك من مفاهيم اللحرية مختلفة . وكل نزعة إنسانية من هذا القبيل نلتمس أساسها في الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تفترض معرفة عامة بماهية الإنسان افتراضا سابقاً . لكن هل يسير تساؤلنا على الطريق السليم عندما يحاول أن يفهم الماهية الإنسانية وأن يحددها بإرجاعها إلى ماهية النبات والحيوان ، وبأن يضيف إلى ذلك شيئاً ، إنسانياً ، ؟ . هل يعد تحديد الإنسان بأنه وحيوان عاقل ، تحديداً كافياً وشاملا؟ ، . إن هيد جر ليعتقد أن مثل هذا التحديد التقليدي يتضمن تقليلا من قيمة الماهية الإنسانية . فالميتافيزيقا التقليدية تنظر إلى الإنسان على أساس أنه وإنسان حيوان homo

إن أخطاء النزعتين: الطبيعية والبيولوجية لا يُقضى عليها ـ فى نظر هيدجر ـ بأن نضيف إلى ماهية الإنسان الفيزيقية والفسيولوجية روحاً خالدة ، ولا بأن ننسب إلى هذه الروح وجوداً شخصياً . والقول بأن الفسيولوجيا والكيمياء فى استطاعتهما أن يبحثا الانسان بحثاً عليياً ،

بوصفه كاثناً عضوياً طبيعياً ،قول\ا يثبت أن الماهية الإنسانية متوقفة على هذا الجسم العضوى ، المحلل تحليلاً علمياً ، ومشروطة به .

ويذهب هيدجر إلى أن التحديدات و الانسانية ، للإنسان فشلت جميعها فى أن تحفظ للإنسان كرامته الحقة ، ولقد بين فى كتاب والوجود والزمان ، نقائص هذه التحديدات ، ولذلك فموقفه الفلسنى فى هذا الكتاب يمكن أن نصفه بأنه موقف و مضاد للنزعة الانسانية ، لكن ليس معنى هذا أن موقفه و لا إنسانى ، . فوقف هيدجر مضاد للنزعة الانسانية لأن و النزعة الانسانية ، حو فى الاستخدام الجاري الشائع لهذا المصطلح – لا تأخذ فى الاعتبار – بما فيه الكفاية بانسانية الانسان، ولا تقدرها حق قدرها .

الإنسان — كما تبين من والوجود والزمان ، — ملتى فى حقيقة الوجود. لذلك ، فنى وجوده الخارجى لابد أن يكون حارساً للوجود. وفى نور الوجود لا بد للأشياء الموجودة أن تثبدى وتظهر فى كامل ماهياتها . وهل يدخل وكيف يدخل الله التاريخ والطبيعة فى نور الوجود؟ هذا سؤال ليس من شأن الإنسان ، ولا يقدر أن يبدى فيه رأياً ، فالإنسان ما هو إلا وراع للوجود ، وحسب .

لكن ، ما الوجود (das Sein) ؟ يحيب هيدجر بأنه ليس بالله ولا بالأساس أو السبب للعالم (Weltgrund) ، إنه أوسع وأشمل من كل شيء موجود (das Seiende) . لكنه ، مع ذلك ، أقرب إلى الإنسان من أي موجود آخر ، سواء أكان هذا الموجود صخرة أو حيواناً أو عملا فنياً أو حتى الله نفسه ، لكن هذا «الاقرب»

أصبح في هذا العصر و الأبعد ، ، لأن الإنسان الحديث قد قطع علائقه بالوجود في تراثه وصفائه وبكارته . وهذا التجافي عن دار الوجود والإنابة إلى دار الموجود قد جعل من الإنسان الحديث كاثناً بلا جذور غريباً عن العالم وعن نفسه ، يتحرك في فراغ العدم . وعندما ينسي الإنسان حقيقة الوجود وسط خضم الموجودات والدهماء ينفصم وجوده ولا يتكامل . ويرى هيدجر أن في القرب من الوجود ، وفي هذا القرب وحده ، نستطيع حقاً أن نسأل وأن نقرر ما إذا كان الظلام سيظل منتشراً على العالم أم أن نور المقدس سيشرق عليه مرة ثانية ، وأن عهداً من التجلي الإلهي والاشراق سيصبح من جديد أمراً بمكناً . أوكيف يتسنى للإنسان الحديث أن يتساءل عما إذاكان الله قريباً هو أم مبتعداً عن العالم ، أو كيف يتسنى له ذلك وهو يرفض التفكير في هذا النطاق الذي فيه وحده يمكن لهذا السؤال أن <sup>ع</sup>يسأل ؟ ... وعلى كل حال ، فهذا النطاق هو نطاق المقدس . .

ويبدو لهيدجر وأن النزعة الإنسانية الحقة هي تلك التي تفهم إنسانية الإنسان فهما يقوم على أساس من قربه إلى الوجود ، ومن وجوده الحارجي قرب الوجود ، ومن همه بالوجود وعلى الوجود . والمعنى الحق بنزعة الإنسانية ، يمكن أن نحفظه عن طريق إعادة تحديد المصطلح وإعادة التحديد تتطلب أولا فهما أعمق وأدق لماهية الإنسان ولوجوده مناك Dasein . وهنا يظهر سؤال هو : ما إذا كانت النزعة الإنسانية التي نحددها تحديداً يعارض النزعات الإنسانية الآخرى في التاريخ ستحتفظ بنفس الإسم أم لا؟ ، .

هذا السؤال أتاح لهيدجر الفرصة لأرب يجيب على النقاد الذين المهموه ليس فقط بالدعوة إلى نزعة مضادة للإنسانية ، بل بنزعة لاإنسانية ، والذين أضافوا إلى ذلك تهما أخرى منها : اللامعقولية ، والإلحاد ، والعدمية .

يقول هيدجر ما نصه : « لأننا تكلمنا ضد « النُرعة الإنسانية » -قالوا (أى النقاد) إننا ندافع عن الاتجاه اللا إنسانى ، وإننا نمجد الوحشية والهمجية . فما هو أكثر « منطقية » ( عندهم ) من القول بأن الذى يضاد « النُرعة الإنسانية » يكون قائلا « ياللا إنسانية ؟ » .

« ولاننا تكلمنا ضد « المنطق ، ، ذهبوا إلى أننا نطالب بأن مينبذ التفكير الصارم الدقيق ، وأن نحل محله عشو اثية العواطف والدواقع اللامعقولة . فما هو أكثر « منطقية ، ، من القول بأن الذي يتكلم ضد « المنطق ، يدافع عن اللامنطق ؟ ، ،

«ولاننا تكلمنا ضد «القيم»، أعلنوا فزعهم من فلسفة تحتقر أسمى خيرات الإنسانية . فما هو أكثر «منطقية» من أن تفكيراً ينكر «القيم» لابد وأن يسلم بأن السكل هباء وقبض الريح؟..

«ولاننا قررنا بأن وجود الإنسان ما هو إلا « وجود ... في ...
العالم ، ، اعتقدوا بأنهم قد اكتشفوا أننا أنزلنا الإنسان إلى مجرد
علوق من مخلوقات مذا العالم الارض الدنيوى ، وأننا قد انغمسنا ...
بالتالى ... في الفلسفة الوضعية ، فما هو أكثر «منطقية » من القول
بأن الذي يقرر «عالمية الإنسان ودنيويته » ينكر «العالم الآخر »
الروحى ؟

ولاننا نبهنا الآذهان إلى قول نيتشه : وإن الله قد مات ، ، أعلنوا أننا ُ نعلتِّم الإلحاد وندعو إليه . فما هو أكثر ، منطقية ، من القول بأن الذي يكابد ، موت الله ، (في العصر الحاضر) هو إنشان لا رب له على الإطلاق ؟ ،

« ولا ننا تكلمنا فى كل هذه الأمور ضدما تحسبه الإنسانية مقدساً على عليم و عدمية ، هدامة ، غير مسئولة . فا هو أكثر ومنطقية ، من القول بأن الذى ينكر حقيقة الأشياء الموجودة ، والموجودات ، يضع نفسه فى صف اللاوجود ، وينظر إلى و العدم ، على أنه هو المعنى الوحيد للحقيقة ؟ ير١١.

<sup>(</sup>۱) من مؤلاء النقاد الذين اتهموا هيدجر بالثورة ضد المطق و نقيم والدين « هانيان » الذي كتب فصلا نقدياً عنوانه « التحدى البطولي » في كتابه « الوجودية وأزمة المصر » قال فيه : إن هيدجر يختار إمكانية واحدة يسير وفقاً لها ويرسم على ضوئها خطوط تفكيره . وهذه الإمكانية هي التحدي . التحدي — أولا — لكل الفلاسفة الذين جاءوا قبله منذ أفلاطون حتى هيجل ، لأنهم يقيمون الميتافيزيقا على الدات ، سواء كانت هذه الدات عقلا أو وعياً أو إرادة . وبناه على هسذا ينظرون إلى الوجود على أنه مقدود على قد الذات ، وذلك عند هيدجر تشويه للوجود وتحويله إلى محرد موضوع . وهو يريد الوجود كا هو . . هفتحاً ، ذلك أن انقتاح الوجود هو الحقيقة .

ثانياً → المتعدى للمنطق بجميع صوره . فقد رفض في بحثه : « ما الميتافيزيقا ؟ ◄ أن يكون السلب المنطق مصدراً للعدم ، وذهب إلى العكس من ذلك فنظر إلى السلب على أنه مظهر واحد من مظاهر السلوك السالب الناشئة عن العدم .

ثالثاً -- التحدى للقيم والثورة عليها ، سواء كانت هذه القيم دينية أو أخلاقية أو جالية . وثورته ليست من وجهة نظر الذات الإنسانية التي ترى وجودها خالياً من القيم ، بل مى ثورة باسم الوجود ومن أجله ، نالقيمة ما مى إلا من مخلونات ==

دما الذي يجصل هنا ؟.. إنهم ينقدون بواسطة المنطق والعقل على أساس أن ما ليس بموجب فهو سالب بالضرورة . وهم متشبعون بالمنطق تشبعاً يجعلهم يرمون بالسلب كل ما يجرى ضد الخول المألوف للتفكير ... لكن هل الدوضد ، الذي يقوم في وجه الآراء المألوفة المتفق علها معناه السلب الخالص ؟ ، .

« إن تقديم الحجج ضد المنطق التقليدى معناه ببساطة توجيه الانتباه نحو هذا و اللوغوس ، الذى تجلى منذ القدم فى تاريخ الفكر الإنسانى . إذما نفع و نظم المنطق ، كلها طالما ظلت غير ملتفتة إلى مهمة البحث فى ماهية و اللوغرس ، ؟ » .

« وحجاجنا ضد « القيم » لا يبغى إثبات أن كل تلك الأمور التى يشار إليها عادة على أنها « فيم » مثل الثقافة والفن والعلم والكرامة الإنسانية والعالم والله ، إلى آخره ، هى أمور وموجودات لا قيمة لها

الذات التي تحاول أن تجعلها موضوعاً ، وتحاول أن تجسدها كعوض عن فقدان الوجود . وهاتان المحاولتان للقيم تحجبان الوجود الحق وتحرمانه وقاره وجلاله .

وأخيراً ، التحدى لله . إن فلسفة هيدجر الفومية دليل حى على « ليل أوربا » أو كما يقول « ليل العالم » وهو تعبير عن حال العصر الذى تموت فيه الآلهة القديمة ولما تولد بعد الآلهة الجديدة . فاله عصرنا قدمات " ولما يولد بعد الرب الجديد القادر هلى بث روح التواصل بيد بني الإنسان ، الواهب للوجود المعى والجلال .

ويذهب هاينمان إلى أن هيدجر مثله مثل الدى يحاول القفز على ظله ، أو هو كالقطة التى تحاول الإمساك بذيلها . ولما كان ذلك مستحيلا ، فستحيل كذلك الهرب من الذاتية ومن التفكير المنطتى ومن التقيم ومن الله .

Heinemann: Existentialism and Modern Predicament, p. 84-108.

أظر عرضاً لهذا الكتاب في مجلة « المجلة » عدد ١٧ سنة ١٩٦٢

والآخرى أن ندرك وأن نفهم أننا \_ ونحن إذ نعد هذه الآمور والموجودات قبا \_ نحرمها من قيمتها . فتقييم شيء ما على أنه دقيمة ورد هذا الشيء أو الموجود المقيم إلى بجرد موضوع التقييم الإنساني ... إذن ، كل تقييم سواء كان موجباً أو سلبياً ، ما هو إلا عملية و تحويل الشيء إلى ذات ، والقول بأن الله هو « القيمة العليا ، معناه الحط من ماهية الله ، ذلك أن التفكير في الله من جهة والقيمة ، هو أعظم تجديف على الله يمكن تصوره . إذن ، الدكلام ضد والقيم ، معناه الإحتجاج ضد الذاتية ، ومواجهة الفكر بنور حقيقة الوجود ، أي أن هيدجر يرى أن القيم أوهام من صنع الذات التي تستعيض عن وجودها بهذه القيم أو الأوهام ، وغربة الإنسان لا تنشأ إلا عندما تبتلعه هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذي تبتلعه هذه الأوهام الذاتية ، وعندما يبتعد عن ملكوت الوجود الذي

وعبارة : إن ماهية الإنسان تقوم على دوجوده ... ف ... العالم، لا تتضمن تقريراً يتعلق بما إذا كان الإنســـان موجوداً دنيوياً هو أم أخروياً ، بأى معنى من المعانى اللاهوتية الميتافيزيقية . وفي هذا التحديد لماهية الإنسان ووضعه لم يذكر شيء على الإطلاق يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده . .

ويختم هيدجر رسالته فى النزعة ألإنسانية بقوله: إن التفكير فى حقيقة الوجود هو نقسه التفكير فى إنسانية الإنسان الإنسانى. ولكن، إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة فى الفلسفة، أفلا يكون من الضرورى أن نضيف إلى المعرفة بالوجود (الأنطلوجيا) إرشادات عامة الفعل

والعمل (الآخلاق) ؟ . مما لاشك فيه أن الإنسان فى عصر التكنولوجيا هذا الذى نعيش فيه ، قد فقد إنسانيته وشخصيته فى خضم الجماهير ، أو الناس ، هذا الكائن بلاوجه . ولن يرجع إلى حالته السوية الإنسانية إلا بتنظيم أخلاقي لاعماله وأفعاله .

و الإنسان ، بقدر ما هو إنسان ، يسكن فى جوار الله ، . هذه عبارة لمرقليطس أوردها هيدجر ، ولكى يبث المعنى فى هذه الكلمات ذكر الاقصوصة التى حكاها أرسطو عن هرقليطس وهى : أنه تكلم ذات مرة إلى قوم من الغرباء جاءوا لرؤيت، وقد لاحظوه – وهم يقتربون منه – جالساً يتدفأ عند فرن مخبز ، فتوقفوا عن الاقتراب مندهشين . وعندما لاحظ هرقليطس ترددهم شجعهم على الاقتراب منه قائلا : «وهنا أيضاً الآلمه حاضرون » .

ولقد تراجع الزوار الغرباء — كما يفسر هيدجر هذه الأقصوصة — عندما رأو المفكر الكبير . لقد توقعوا أن يجدوه محاطاً بمظاهر العظمة والآبهة التي تحمل أمارات التفرد والاستثناء . توقعوا أن يجدوه غارقاً في محارالفكر والتأمل العميق . وما الذي وجدوه ؟ مكاناً بيتياً مطروقاً عاماً ، وفرنا يخبز فيه العيش ، وإنساناً عادياً — فيلسوفاً يتدفأ . وعندما لم يحد الزوار شيئاً ذا بال يثير الانتباه فقدواكل رغبة فىالتقدم والاقتراب منه . وحاول هرقليطس — حينا لمح فى وجوههم خيبة الأمل — أن يشجعهم فقال لهم — حاثاً على الدخول — : ووهنا أيضاً الآلمة حاضرون » .

يريد هيدجر أن يقول: إننا مثل زوار هرقليطس، تعودنا أن

ننظر إلى التفكير الفلسنى كأنه أمر فريد غير مألوف ولا ميسور ، إلا للمتخصصين وأهل الذكر ، وتعودنا كذلك على قياس الفعل الخلقي بإنجازاته العملية الناجحة . لكن ما هو المقياس الحقيق للفكر ؟ ومع أى قانون أو معيار يتوافق الفعل الذي يولده الفكر ؟

إن التفكير نفسه — فيما يقول هيدجر — فعل ، هو فاعلية تحبلى بالنتائج والآثار أكثر من أى ضرب من ضروب العمل. فالتفكير يسرى فى كل فعل وعمل . ويساعد على ، بناء مسكن الوجود ، وستتيح لنا طبيعة الوجود ، يوماً ما ، أن نتأمل فى معنى ، المسكن ، و د السكنى فى المسكن ، و ما كان مقر الإنسان فى حقيقة الوجود ، فنى مقدوره أن يتلتى التوجيهات والإرشادات من قلب الوجود ، وهى توجيهات وإرشادات قد يقبلها عندئذ كما لوكانت قانونه ، الذى تبدو أزاءه القوانين الآخرى كاما مصطنعة ضعيفة .

لقد حان الوقت \_ كما يقرر هيدجر في نهاية رسالته \_ لأن نكف عن مطالبة الفلسفة بالمستحيل ؟ و فالفكر يسير على منحدر يفضى به إلى عقم في ماهيته . وهو يجمع اللغة في حديث بسيط . وعلى هذا فاللغة هي لغة الوجود ، كما أن السحاب سحاب السهاء . إن التفكير ليترك في اللغة بحديثه وكلامه خطوطاً غير واضحة المعالم . وقد تبدو هذه الخطوط أكثر غموضاً من تلك التي يتركما الفلاح في أرضه » .

## ه – نحن وهيدمر:

وبعد، فما موقفنا من فلسفة هيجر؟ . سؤال نبـــادر بالجواب عنه فنقول: إننا تتخذ ــ خاصة ونحن في دور الطلب ــ موقف

المتفتح المتعاطف، لا مع آراء الفيلسوف الذي نترجم له فحسب، بل مع آراء جميع الفلاسفة مهما اختلفت اتجاهاتهم وتباينت مذاهبهم. ومعني هذا أن إقدامنا على ترجمة أبحاث لهيدجر لا يقتضي إعتناقنا لآرائه وأفكاره إعتناقاً يفضي بنا إلى رفض كل ماعداها وكل ما يتعارض معها، بل هو بحرد استطلاع يستهدف أول ما يستهدف الفهم والإفادة. وهذا الموقف المنفتح تتبعه أحياناً نظرة نقدية خفيفة ـ تتخذ في العادة صورة تساؤلات ـ لكنها نظرة لا تكون مع ذلك متسلطة على أذها ننا، ولا توجهها فكرة سابقة عن فلسفة هذا الفليسوف أو ذاك تبغي هدمها وتقويضها. وليس معني هذا الإقـــلال من شأن النقد بأفائقد عندنا فاعلية أساسية ، لا بد منها لاية حضارة تريد أن تكون متميزة الطابع، ذات شخصية فريدة . لكنا نعتقد أن و رد المذهب متميزة الطابع، ذات شخصية فريدة . لكنا نعتقد أن و رد المذهب يكون ذا أثر بحد ، إن لم تسبقه محاولة فهم لما 'ينقد .

ولعل أكبر درس أفدناه من فلسفة هيدجر أنها تعلمنا فن البحث عن السؤال ، لا الجواب (أنظر اللمحة الأولى) . وهذا فن نحن أحوج ما نكون اليه فى فترتنا الحضارية الراهنة ، حيث تغمر نا من كل جانب إجابات الحضارة الغربية . فلو عرفنا أن هيدجر فى سبيل البحث عن السؤال يثور على حالة الحضارة الفربية الراهنة التى اهتمت بالأجوبة ، لو عرفنا هذا حق المعرفة لرفضنا هذه الإجابات وابتدأ نا فى البحث عن السؤال الخاص بنا ، المميز لحضارتنا التى نريد لها النهوض والإحياء . لو كان موقفنا من هذه الإجابات اليوم هو موقف الفهم والدرس لماكان هناك خطر ، فهذا فريضة واجبة ندعو اليها ، لكن الذى يثير القلق أن

الباحثين يتشيعون لهذه الإجابة أو تلك كأنميا هي الإجابة الوحيدة وما عداها خطأ وضلال . وما دروا أنها إجابات عن أسئلة لم تنبت أصلا في جونا الفكرى .

إننا لو أمعنا النظر إلى تاريخ الفلسفة لوجدنا أن ما يميز كل فترة منه عن غيرها هو السؤال الموضوع ـــ لا الأجربة ـــ وهو هو الذي عِثل مناط الثورة في الفلسفة . كان السؤال عند الفلاسفة السابقين على سقراط: مم تكون الطبيعة؟ ، توالت عليه الأجوبة ، وماكان شيء منها يمثل ثورة ، حتى جاء سقراط فافتتح بالسؤال التالى : ما العام ، سواً. في الفعل الأخلاقي أو غيره ؟ فثرة جديدة في تاريخ الفلسفة ، و أحدث الثورة . وفي القرون الوسطى عند المسيحيين والمسلمين ، كان السؤال ؛ كيف نوفق بين العقل متمثلا في الفلسفة اليونانية ، والوحي متمثلا في الدين ؟ . وفي بداية العصر الحديث ، أحدث كل من ديكارت وبيكون ثورة عن طريق السؤال التالى : ما المنهج الذي ينبغي اتباعه في المعرفة كي نصل إلى الأفكار السليمة في مجال العقل والطبيعة ؟ . . . وهكذا حتى القرن التاسع عشر فكان السؤال السائد هو: ما هي القوة الدافعة إلى التطور ؟ وتعــدت عليه الاجوبة فأجاب دارون بصراع الأنواع ، وماركس بصراع الطبقات ، وبرجسون بالدفعة الحية . . . و نستطيع أن نقول إن أغلب اتجاهات القرن للعشرين الفلسفية هي يمثابة إجابات عن سؤال القرن التاسع عشر ، و لعل هذا هو الذي حدا بهيدجر إلى الثورة على هذه الروح التي تسود العصر الحاضر ... روح الجواب وقال ﴿ إِنَّ هَذَا الْعَصِّرُ يُنظُنُّ إِلَى طَرَّحِ السَّوَّالَ وَكَأَنَّهُ أَمْرٌ غَرِّيبٌ عَنَّ و الحقيقة الواقعية ، أمر و لا فائدة منه ولا عائدة ، وفي محاضرا ته كلها

يعلمنا كيف نطرح السؤال ، و نضعه الوضع السلم ؛ فني محاضرة والسؤال ولم يكن بالأحرى عدم ؟ على أنه هو ﴿ السَّوَّالَ ﴾ (بألف لام التعريف) الذي ينبغي أن نطرحه ، لأنه أول الاسئلة جميعاً من حيث الرتبة والشرف ، لا من حيث الزمان ، ونحن لا يهمنا هذا السؤال بقدر ما تهمنا طريقة هيدجر في كيفية طرحه وإثارته ، أو قل طريقه البحث عنه من حيث هو سؤال ، فهكذا نتعلم كيف نبحث عن سؤالنا الخاص بنا ، بدلا من « نتقو لب ، داخل قوالب الإجابات الغربية الجاهزة ، وبدلا من أن نتنظر آخر صيحاتهم في عالم الأجوبة ، كى نعتنقها كما هي . وحتى لو قدر لنا في المستقبل أننا لم نصل إلى السؤال الخاص بنا ، فلنحاول عندئذ أن نقوم بعملية ﴿ استنبات ، للاسئلة ، لا للاجوبة . وعملية الاستنبات هذه تشبه في مجال الفلسفة مثيلتها في بحال الزراعة إلى حدكبير . فن يستورد الأجوبة هوكمن يستورد <sup>ث</sup>مار المانجو (مثلاً) يعيش عالة على الغير، أما من يستنبت الاستَّلة فهوكمن يستنبت بذور المانجو يعيش مستقلا ، عنده اكتفاء ذاتى .

لكن إعجابنا بهيدجر لا يمنعنا من نأخذ عليه ولعه الكبير باللغة ؛ فهو مؤمن بها إيما نا يصل إلى حد الفول بأن الحكمة فيها مجسدة والحقيقة فيها كامنة . ولست أدرى كيف غاب عن ذهنه أن ألفاظ اللغة ما هي إلا و مواضعات ، تتغير وقتها نشاء ؟ لقد كانت هناك \_ في أشدالعصور إيما نا بسحر الألفاظ وهي القرون الوسطى \_ دعوات تذهب إلى وأن الأسماء والألفاظ هي اتفاقات بمحض الاختيار الإنساني ، (الغزالي :

المقصد الآسنى فى شرح أسماء الله الحسنى. الفصول: الأول والثانى والثانى والثانى عصرو ضحت والثانك). فكيف ينسىأو يتناسى هيدجر ذلك، وهو فى عصرو ضحت فيه هذه القضية وضوحاً يجعلها حقيقة بمثأى عن الشك؟

والتفسير الممكن الذى نسوقه لوالع هيدجر هذا باللغبة وتحليل أَلْفَاظُهَا أَنَّه ـــ مثله في ذلك مثل المناطقة الوضعيين في الفلسفة . وبيكاسيو في الرسم ، وجرترود شتاين في الآدب ، وستراننسكي في الموسيق ـــ متأثر من حيث لا يدرى بالنزعة التكنولوجية التي تسود العصر ألحاضر ، وهي تزعة تغلب الصنعة على الفن ، والتعقيد على البساطة والوضوح ، وبالطبع ، إن القضاء على الصنعة والتكنولوجيا في هذا العصر أمر مستحيل ، ولكن الأمر المكن والمعقول هو أن لا نتخذ من هذه الأشياء غايات في ذاتهما ، بل وسائل لتحقيق أهداف معينة إنسانية . فلوكان التحليل اللغوىأوتحليل الآلفاظ أمر فرضته النزعة التكنولوجية فيعصرنا الحاضر، فلابأسمنه طالماكان وسيلة للوصول إلى حل أو طرح مشاكل فلسفية ، أما أن يتخذ غاية تلتمس في ذاتها ولذاتها وتنحصر فيه مهمة الفلسفة فهذا ما نرفضه . إن اللغة وسيلة في يد الإنسان ، أداة خلقها خلقاً ، فعليه أن يكون سيداً عليها لا أن يكون عداً لها .

## ما الفلسفة ؟(\*)

بهذا السؤال نمس موضوعاً واسعاً جداً ، أى متراى الأطراف ، ولأن الموضوع واسع فقد بتى بغير تحديد ، ولأنه بغير تحديد فنى مقدور ثا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً . ومع ذلك فلسوف نعثر دائماً على شىء من الحق . ولكن بما أن الآراء الممكنة كلها \_ فى تناول هذا الموضوع المتشعب الأطراف \_ متداخل بعضها فى بعض فنحن على شفا الوقوع فى خطر يفتقد معه حديثنا الإحكام اللازم .

من أجل ذلك بجب أن نحاول تحديد السؤال على نحو أدق ؛ فهذه الطريقة سنوجه الحديث وجهة محددة ، وسيسير تبعاً لذلك على طريق واحد ، لأننا نسلم ـ ونحن على يقين ـ بأن هذا الطريق ما هو بالطريق الوحيد . والواقع أن ثمت مشكلة لا بد وأن تبتى قائمة ، وهي ما إذا كان الطريق الذي أود تخطيطه هو في الحقيقة الطريق الذي يُتيح أننا أن نضع السؤال ، وأن نجيب عليه .

ولنفترض الآن بأننا استطعنا العثور على طريق يؤدى بنا إلى تحديد أدق للسؤال، عندئد يظهر على الفور اعتراض خطير ضد موضوع حديثنا هو: أننا عندما نسأل: ما هذا ــ الفلسفة ؟ ؛ فنحن تتكلم عن

<sup>(\*) «</sup>ما الفلسة؟ » هو في الأصل حديث ألقاه هيدجر بالألمانية في فرنسا سنة هه ١٩٥ ، وقد ترجمه إلى الاتجليزية « وليام كلوباك » و « چين وابلد » . وهي ترجمة أمينة مسايرة للنص الألماني . وترجمه إلى الفرنسية « كوستاس أكسيلوس » و « چان بوفريه » . وهي ترجمة يفلب عليها طابع التصرف إبتغاء الوضوح .

الفلسفة . وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا بينها الهدف من سبؤالنا هو أن عال على الفلسفة ، أى بمعزل عنها . بينها الهدف من سبؤالنا هو أن ندخل فى الفلسفة ، وأن نتلبث فيها فنسلك وفق طريقتها ، أى أرب ونتفلسف. (1)(\*) ؛ لذلك يتحتم على الطريق الذي تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاء فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاء أن يعطينا فى نفس الوقت الضان با ننا نتحرك داخل الفلسفة ، لا أن ندور من الخارج حولها . (٢)

على هذا يتحتم أن يكون طريق أحاديثنا على نحو واتجاه من شأنهما أن يجعلا الفلسفة تتناول بالبحث ما يهمنك شخصياً ، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيراً يمس صميم ماهيتنا . (٣)

ولحكن ألا تصبح الفلسفة بذلك أمراً من أمور الوجدان والانفعالات والعواطف؟.

« بالعواطف الجميلة 'ينشأ الأدب الردى ، (۱) ، هذا القول لأندريه جيد لا يصدق على الأدب فحسب ، بل هو أكثر صدقاً على الفلسفة كذلك ، فالعواطف — حتى أجملها ـــ لا مكان لها فى الفلسفة فهى ــ كما قيل ــ شى الا معقول . والفلسفة على العكس من هذا ليست فقط شيئاً معقولا ، بل هى التى تدير أمور العقل . بهذه الدعوى نكون قد قررنا ــ بطريقة ما ، ومن حيث لاندرى ــشيئاً يتعلق بما

<sup>(\*)</sup> هذه الأرقام المكبيرة الموضوعة بين قوسين تشير إلى تعقيبات لنا وضعناها ف شهابة الترجمة لـــ « ما الفلسفة ؟ » ( المغرجم )

<sup>(</sup>۱) أندرية چيد: « دستويفسكي » ، باريس ۱۹۳۳ س ۲٤.۷ .

هي الفلسفة ؟ . إننا بهذا نكون قد استبقنا الجواب عن سرَّالنا ، وإن هذا التقرير بأن الفلسفة أمر من أمور العقل ليعدُّه كل إنسان تقريراً صحيحاً . ومع ذلك فريما كان هذا القول جواباً متعجلا مندفعاً عن السُّؤال : ما هذا \_ الفلسفة ؟ ؛ لأننا نستطيع أن نضع على الفور أسئة جديدة نعارض بها هذا الجواب، مثل : ما العقل ؟ ، أنن ، ومن ذا الذي قرر ماهية العقل؟ . وهل نصب العقل نفسه حاكماً على الفلسفة ؟ ، فإن كان الجواب « نعم ، فبأى حق ؟ ، وإن كان الجواب ويلاً , فمن أين تلقى هذه المهمة ، وما دوره؟ ، وإذاكان ما اعتبرناه على أنه حق لم يتثبت أول ما تثبت إلا بالفلسفة . وفي نطاق بحرى تاريخها ب فإنه ليس من الحكمة أن نعد الفلسفة \_ مقدماً \_ أمراً من أمور العَقل . (٤)ومع هذا فإننا بمجرد أن نتشع خاصية الفلسفة .. بوصفهما موقفاً معقولاً \_ موضع الشك . يصبح بنفس الطريقة ايضاً من المشكوك فيه ما إذا كانت الفلسفة تنتمي إلى مجال واللامعقول، . لأن من يريد تحديد الفلسفة بأنها أمر لامعقول يتخذ بذلك من المعقول معيارا للتحديد . بل وأكثرمن هذا أنه يعود \_ بطريقة ما \_ ويسلم من جديد عاهية العقل تسلما مسبقاً كأنه أمر بين بنفسه .

وإذا بينا من جهة أخرى الإمكانية التى تتعلق بها الفلسفة ، وهى تلك التى تمسنا فى صميم ماهيتنا فعندئذ لا يكون لهذا الحال من المسرّ أدنى صلة أياً كانت بما يسمى عادة الانفعالات والعواطف ، أى باختصار اللامعقول .

وعا سبق قوله لانستخلص فى بادىء الأمر سوى هذه النقطة فحسب: إن أردنا الجازفة بالدخول فى حديث يحمل عنوان : ما الفلسفة ؟ ، فقدر من العناية كبير ، ينبغى أن يتوافر لدينا . ومثل هذه العناية تستلزم أول ما تستلزم أن نحاول دفع السؤال للطريق موجه توجيها واضحاً ؛ كيلا نتخبط أثناء سيرنا بين تصورات فلسفة تعسفية أو عرضية . لكن كيف يتأتى لنا العثور على طريق عدد بمقتضاه سؤالنا تحديداً يمكن الاعتماد عليه ؟

إن الطريق الذي أود الآن أر\_ أبينه عتد أمامنا مباشرة . ما صعوبة العثور علمه إلا لأنه أقرب الطرق تناولا لنا . وإذا عثرنا منيه فإننا مع ذلك نظل نتعش في السير فيه . إننا نسأل ما الفلسفة ؟ ، كلة فلسفة هذه سبق أن نطقناها مرات عديدة . بيد أننا حينها نكف من استخدام كلمة وفلسفة، بوصفها عنواناً مستهلكاً ، ونستمع إلها... لا من ذلك \_ تأتى من مصدرها ، فعند أند ترن في أسماعنا هكذا : فيلوسوفيا ، φιλοσοφία . الآن كلبة وفلسفة ، تتكلم باليونانية . رالكلمة اليونانية \_ من حيث هي كلة يونانية \_ طريق . هذا الطريق عتد من ناحية أمامنا با لأن الكلمة سبق أن نطفناها منذ زمن بعيد . رمن ناحية أخرى يمتد الطريق من خلفنا ؛ لأننا قد سممنا هذه الكلمة رنطقناها دائماً . إذن : الكلمة اليونانية «فيلوسوفيا » طريق على طوله نسير . والمعرفة التي لدينا عن هذا الطريق معرفة غامضة . على الرغم من أننا ثمثلك معلومات تأريخية (٥) كثيرة عن الفلسفة اليونانية . اِلدينا القدرة كذلك على نشرها .

الكلمة وفيلوسوفيا ، تقول لنا : إن الفلسفة هي التي حددت لأول مرة وجود ألعالم اليونائي . وليس هذا فحسب ؛ وفالفيلوسوفيا ، هي لتي حددت أيضاً العلامة المميزة لتاريخنا الأوربي الغربي . وعبارة والفلسفة الغربية الأوربية ، التي طالما فسمعها إن هي في الحقيقة

إلا تحصيل حاصل . لماذا ؟ لأن الفلسفة هي في جوهرها يونانية ــ وكلة يونانية معناها هنا أن الفلسفة ــ في أصل حقيقتها ــ كان مز شأنها أنها تملكت في بادىءالامر العالماليوناني والعالم اليوناني وحده . ابتغاء أن تتضح و تشكشف ( ٦ ) .

بيد أن الجوهر اليونائى الأصيل للفلسفة قد وجهته وسادته إبان سيطرته على أوربا فى العصر الوسيط ــ تصورات المسيحية وسيادة هذه التصورات قد تمت من خلال العصور الوسطى . وفى نفسر الوقت لا نقدر أن تقول : إن الفلسفة أصبحت بذلك مسيحية ، أو أمرا من أمور الإيمان بالوحى ، وبسلطان الكنيسة ، فعبارة والفلسفة مى فى جوهرها يونانية ، عبارة لا تقول شيئاً سوى أن الغرب وأورو وحدهما فلسفيان أصلا فى بحراهما التاريخي الباطن . ويشهد على ذلا نشأة العلوم وسيادتها ؛ لأن العلوم لم تنبثق إلا من أعماق المحرى التاريخ للغرب الأورولى ، أى من المجرى الفلسنى ؛ لذلك فنى مقدورها اليو أن تطبع تاريخ الإنسان على وجه الارض بطابع خاص مميز .

ولنتأمل لحظة ما يعنيه القول بأن عصراً من عصور التاريخ يتم. بكونه وعصراً ذرياً ، : إن الطاقة الندية التي اكتشفتها العلوم وأطلقتها من عقالها قد تمثلت ، كأنما هي القوة التي يجب أن تحدد بحرى التاريخ . والحق أن العلوم لا تكون إلا إذا تقدمتها الفلسفة ، وقادتها لكن الفلسفة هي والفيلوسوفيا ، وهذه الكلمة اليونانية تربط حديث بترات تاريخي . ولما كان هذا التراث وحيداً في نوعه فهو لذلك وحيداً في معناه ، لأن التراث الذي يتسمى بالاسم اليوناني وفيلوسوفيا ، يكشف عنوالذي يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية وفيلوسوفيا ، يكشف عنوالذي يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية وفيلوسوفيا ، يكشف عنها والذي يحمل بالنسبة لنا الكلمة التاريخية وفيلوسوفيا ، يكشف عن

آبجاه سليم لطريق عليه نسأل: ما الفلسغة ؟ إن التراث لا يسلمنا إلى قيود ماض لا يعود "Vergangene" وذلك أن تسليم التراث إن هو إلا تحرير يتحقق فى الحوار الحر الذى نجريه مع ما كان (٧) "Gewcsene" إن الاسم و فلسفة , ليدعونا حيثها نسمع المكلمة حقاً ، وتتأمل فيا سمعناه حيالى التاريخ ، حيث الأصل اليونانى الفلسفة . كلمة و فيلوسوفيا ، تبدوكا لوكانت مكتوبة على شهادة ميلاد تاريخنا الحق ، بل نفهب أبعد من هذا فنقول : إنها مكتوبة على شهادة ميلاد الحقبة المعاصرة من تاريخ العالم ، وهي تلك التي تسمى وبالعصر الذرى، هذا هو السبب في أننا لا نقدر على أن نسأل : ماالفلسفة ؟ ، إلا إذا دخلنا في حوار مع تفكير اليونان .

لمكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال أى الفلسفة هو اليو نانى من حيث أصله ، بلكيف نسأل ؛ أى الطريقة التى بها نسأل لا تزال يونانية ، حتى الوقت الحاضر .

إننا نسأل: وما هذا؟ . ويعبر عنه باللغة اليونانية هكذا ؛ وتى إستن ، عنه ومع ذلك يبقى السؤ ال ؛ ما هـــــذا الشيء؟ سؤالا متعدد المعانى ، فني مقدورنا أن نسأل : وما هذا الذي هناك على البعد؟ ، فنتلة ي الجواب : وإنه شجرة ، هذا الجواب يتضمن اننا أطلقنا اسماً على شيء لم تتعرفه تعرفاً دقيقاً .

ومع هذا فني وسعنا أن نمضى فى السؤال فنقول: ﴿ وَمَا هَذَا الَّذِي فَسَمِيهِ شَجْرَةً ﴾ . بالسؤال الذي وضعناه الآن نكون فى حضرة الدي أستن ، اليونانية . إنه ذلك الضرب من التساؤل الذي كشف

عنه سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كانوا يسألون مثلا : ما هو الجال ؟ ، وما هي المعرفة ؟ ، وما شي الطبيعة ؟ ، وما هي الحركة ؟

والآن يجب أن نركز انتباهنا على ما يأتى: لم يكن يبحث فى الأسئلة التى ذكر ناها تواً عن تحديد أدق لما هى الطبيعة ، ولما هى الحركة ، أو لما هو الجمال ، بل كان إلى جانب ذلك ثمت تفسير يعطى لما يعنيه الدماء فق أى معنى يفهم الدرق ، (ما) ؟ . وهذا الذى يعنيه الدرما) يسمى « الماهية ، وعلى كل فقد تحددت الماهية خلال عصور الفلسفة المختلفة تحديداً متبايناً : ففلسفة أفلاطون مثلا إن هى إلا تفسير خاص لما يعنيه الدوق ، (ما) . إنه يعنى بالصبط الداريد الدياه عن المحدال فيها أن نعنى المثال و نقصده حينها نسأل عن الدي ، ويقدم أرسطو تفسيراً الذي عن تفسيراً الذي عن تفسيراً فلاطون ، ويقدم كانت تفسيراً ثالثاً وهيجل تفسيراً رابعاً ، فني كل حالة من هذه الحالات عندما نسأل ـ بالنسبة المفلسفة ـ ما هذا ؟ ، فنحن نسأل عندئذ سؤالا يو تانياً في أصله .

ولنتبه جيداً إلى أن موضوع سؤالنا \_ وهو الفلسفة \_ والطريقة التي بها نسأل: ما هذا ؟ كلاهما يونائى من حيث مصدره . ونحن أنفسنا ننتمى إلى هذا المصدر ، حتى ولو لم نذكر على الإطلاق كلة و فلسفة . ونحن إلى هذا المصدر مدعوون وبه ومن أجله مطالبون لا بمجرد أن ننطق بكلات السؤال: ما الفلسفة ؟ فحسب ، بل وعندما نتأمل معناها كذلك .

[السؤال: ﴿ مَا الفَلْسَفَةُ ؟ ﴾ ماهو بالسؤال الذي يتوجه إلى نفسه

بنوع من المعرفة ( فلسفـــة الفلسفة ) ، وما هو كذلك بالسؤال التأريخي الذي يهتم بمحاولة توضيح كيف نشأ هذا الذي يسمى (فله فة ) وكيف تطور . السؤال سؤال تاريخي بمعنى أنه سؤال مصيرى (٨) بل نذهب أبعد من هذا فنقول : إنه ليس مجرد سؤال ، بل هو السؤال الثاريخي لوجودنا الغربي الأوروبي ] .

حينها ننف الله المعنى الأصيل والكلى لسؤال: ما الفلسفة؟ ، فعند أذ يكون تساؤلنا قد وجد بفضل مصدره التاريخي اتجاهاً في المستقبل التاريخي . لقد وجدنا طريقاً . إن السؤال نفسه طريق يفضى بنا من وجود العالماليو نا في إلى عالمنا هذا ، إن لم يكن إلى ما بعده . إننا الو تشبثنا بهذا السؤال السائرون على طريق موجه توجيها واضحاً ، بالرغم من أننا لا نملك حتى الآن ضما ناً يساعدنا فوراً على اتباع هذا الطريق اتباعاً سيها . بل وليس في مقدورنا كذاك أن تحدد بسرعة عند أي نقطة من نقاط هذا الطريق تحن اليوم واففون ، لقد تعود الناس منذ زمان بعيد أن يصفوا هذا السؤال عما هو شيء من الأشياء أنه سؤال عن ماهية هذا الشيء . ولا ينبثني السؤال عن ماهية شيء ما إلا عندما يصبح الشيء الذي توضع ماهيته موضوع التساؤل المناهنا وإلا عندما أو مزعزعة ، (٩)

سؤال حديثنا يتعلق بماهية الفلسفة . فإن أثارت هذا السؤال أزمة نعانيها ، ولم يكن مجرد سؤال ظاهرى وضع من أجل المناقشة وحدها، فعندئذ لابد للفلسفة من حيث هى فلسفة أن تصبح بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل (١٠) . فهل هذا صحيح ؟ إن كان صحيحاً فبأى معيار تصبح

الفاسخة بالنسبة لنا موضوعاً للتساؤل؟ . واضح أننا لا نستطيع أن نبين ذلك إلا إذا كنا قد سبق أن ألقينا نظرة في الفلسفة . ولكي نفعل هذا لابد أن نعرف أولا ماهي الفلسفة ؟ . نحن إذن داخلون على نحو غريب في الرائرة . والفلسفة ذاتها تبدوكاً نما هي هذه الدائرة . ولنفرض أننا عاجزون عن الفكاك مباشرة من نطاق هذه الدائرة فلا يزال مع ذلك مباحا لنا أن ننظر إلى الدائرة . فإلى أي المجاه ينبغي أن . نوجه نظر تنا ؟ . المكلمة اليونانية و فيلوسوفيا ، هي التي تدلنا على الاتجاه .

وهنا ترد ملاحظة أساسية هي: أننا تتحرك عندما نستمع الآن وفيابعد إلى كلمات اللغة اليو نانية \_ داخل مجال واضح ومتميز . وسبتبين لنا \_ ببطء في الحقيقة \_ أن اللغة اليو نانية ليست مجرد لغة كاللغات الأوروبية المعروفة لنا ، فاللغة اليو نانية ، واللغة اليو نانية وحدها ، هي موعوس ، مموره . وسنتناول خلال أحاديثنا هذه النقطة بتفصيل أكثر . وعلى نحو أعمى . ولنكتف الآن بالملاحظة التالية : إن ما يقال عادة في اللغة اليو نانية يكون في نفس الوقت ، و بطريقة متميزة هو ماسماه القول باسمه . فإذا سمنا كلة يو نانية فإننا لنتبع نطقها بحضورها المباشر وهذا الذي يحضر هو دالواقع أمامنا ، فاسموعة نكون في حضرة الثيء نفسه الواقع أمامنا مباشرة ، لا في حضرة معناها وحده .

المكلمة اليونانية وفيلوسوفيا ، ترجع إلى كلمة وفيلوسوفوس ، (١) ومده المكلمة وهي في الاصــــــل صفة مثلها مثل كلة وفيلارجوروس ، ومده ومده وكلمة وكلمة وفيلارجوروس ، ومده ومده عب الفضة ، وكلمة وفيلوتيموس ،

<sup>(</sup>١) أي ﴿ محب الحيكمة ﴾ المنزحير.

φιλότιμος محب الشرف. وأغلب الظن أن هرقليطس هو أول من صاغ الكِلمة ﴿فيلوسوفوس، (١١) . وهذا يدل على أن كلمة ﴿فيلوسوفيا، عند هرقليطس لم توجد بعد . و فالأنير فيلوسوفوس ، ( الإنسان الفيلسوف) مونكه و هنه ليس بإنسان وفلسني، ؛ ذلك أن انصفة اليونانية د فيلوسوفوس ، تعبر عن شيء مختلف تماماً عن الصفة دفلسني، الأثير فيلوسوفوس ، (الإنسان الفيلسوف) هو ، مرس يحب والسوفون ، ( الحكمي ) قيل قورن ، والفعل اليوناني وفيلين، φιλείν يحب، يعنى هنا بالنسبة لهرقليطس يتحدث بالطريقة التي يتحدث بهـا . اللوغوس ، ٨٥٧٥ς أي يكون مطابقاً اللوغوس (١٢) وهذه المطابقـــة تكون في اتفاق مع د السوفون . . والاتفاق هو ﴿ الهرمونيا ۽ ἀρμονία ﴿ الانسجام ﴾ . أي أن يكون المرءَ رابطاً نفســه بآخر ربطاً متبادلاً ، وأن يرتبطكل منهما بالآخر أصلا؛ لأن كلامنهما تحت تصرف الآخر. وهذه الهرمونيا هي الخاصية المميزة للحب بالمعنى الهرقليطي .

د الآنير فيلوسوفوس، يحب والسفون، (الإنسان الفيلسوف يحب الحكمى). إن ما تعنيه هذه الكلمة عند هرقليطس من الصعب ترجمته، بيد أننا نستطيع أن نوضها على ضوء تفسير هرقليطس نفسه و فالسفون، تبعاً لهذا التفسير تعنى وهن بانتا، Σεν πάντα (هو) الكل، (١٣) و وكل، تعني هنا وبانتاتا أونتا، πάντα τὰ ὅντα كل الموجودات أى: الكل، أى: كل ما هو موجود. و وهن، تعنى الواحد، الوحيد، الموحد المكل، لكن كل الموجود واحد فى الوجود فى الوجود فى الوجود هو المعارة أخرى الوجود هو فالسوفون يقول ؛ الموجود كله فى الوجود، و بعبارة أخرى الوجود هو

الموجود. وهناكلة , هو ، متعدية ، وتعنى على التقريب , التجميع ، فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود إن الوجود هو التجمع ـ إنه , اللوغوس ،(١) .

الموجود كله فى الوجود. مثل هذا القول يرن فى أسماعنا كأنه قول مبتذل ، إن لم يكن مهيناً ؛ لأنه ما من أحد بحاجة إلى أن يهتم بأن الموجود يرجع إلى الوجود ، فالعالم كله يعلم جيداً أن الموجود هو ماهو ، فأى شيء آخر يبتى للموجود سوى أن يكون ؟ ومع ذلك فهذه الحقيقة التى تقول بأن الموجود يبتى مجمعاً فى الوجود ، وأن الموجود يظهر فى ضوء الوجودهى التى أوقعت اليونانيين - وهم وحسدهم وقبل غيرهم - فى الاندهاش ، الموجود فى الوجود : هذه هى الحقيقة التى أصبحت بالنسبة للمرنانين أكثر الأشياء إثارة للدهشة .

ومع ذلك كان على اليونانيين أنفسهم أن ينقذوا دهشة هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها من هجوم الفهم السو فسطائي الذي أعطى جواباً عتيداً للحرحة السو فسطائيون في السوق للكلامة الذي أعلى الوجود للمشكلة ، وإنقاذ أكثر الأشياء إثارة للدهشة للذي بدءوا السير في اتجاه هذا قد تم على أيدى فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدءوا السير في اتجاه هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ؛ أي « السوفون ، وصاروا بذك أو لئك الذين «نزعوا» إلى « السوفون» والذين أيقظوا بنزوعهم الخاص الحنين إلى «السوفون» الذي ذكرناه من قبل على أنه الإنسجام والهرمونيا ، أصبح بذلك « أوريكسس ، جاعءة حنينا ، ونزوعا والمرمونيا ، أصبح بذلك « أوريكسس ، جاعءة حنينا ، ونزوعا «المومون» والسوفون» للوجود «المومون» والسوفون» والموجود

Vorträge und Aufsätze, 1954, p. 207-209.

فى الوجود. بحثاً صريحاً ، لأن الحب لم يعد انسجاماً أصيلامع «السوفون» بل نزوعاً خاصاً نحو «السوفون» ويصبح حب «السوفون» «فيلوسوفيا». هذا النزوع يتحدد « بالإيروس» (١) Eros

هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو الـ « هن يانتا » ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الآن السؤالُ التالي : ما الموجود من حيث هو موجود؟ . الآن فقط يصبح التفكير «فلسفة، . إن هرقليطس وبارمنيدس ماكانا بعد غيلسو نمين . ولم لا؟ لانهماكانا أعظم المفكرين و. أعظم، همَّا لا تعنى تقويمًا لعمل ما ، بل تدل على بعد آخر للتفكير ؛ فهر قابيطس . ويارمنيدس كانا أعظم المفكرين بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع واللوغوس، أي : مع والواحد وهو )الكل، (١٤) . والخطوة نحو الفلسفة ـ والتي مهدت لها 'ابزعة السفسطائية ـ قام بها أولا سقراط وأغلاطون . وبعد هرقليطس بحوالى قرنين من الزمان، جاء أرسطو وميز هذه الخطوة بالعبارة التالية : وغضلا عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم . ولم يزل يبحث عنه الآن ، وسيبحث عنه إلى الأبد والذي نقد إلى الأبد هو : ما لموجود ؟ • تى تو أن، ع ٥٠ تە تە ( الميتافيزيقا مقالة الزاى ، ف ١ ص ١٠٢٨ ب ، س ، س٧ ) وعند الترجمة تقرأ هذه العبارة على النحر التالى: ﴿ وَهَكَذَا كَانَ فِي القَدْمِ ، ويكون الآن ، وسيكون إلى الابد ، السؤال عمــــا هو الموجود؟ هو السؤال الذي تنجو نحوه (الفلسفة)، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه ، (٢).

<sup>(</sup>١) الحب عند اليونانيين . المترجم .

<sup>(</sup>٣) هذا تأويل هيدجر . المترجم .

الفلسفة تبحث عما هو موجود من حيث هو موجود . الفلسفة على طريق يفضى إلى وجود الموجود أى : إلى الموجود من جهة الوجود ويفسر أرسطو هذا بأن يضيف إلى سؤال : ما الموجود ؟ ، فى العبارة السابقة ، التوضيح التالى : و وهذا ما نكونه الموجودية ، وعندالترجمة تقرأ هكذا : وهذا (أى تى تو أن ، ، الموجود) يعنى ما موجودية الموجود ؟ ، فوجود الموجود يكمن فى الموجودية . لكن هـذه الموجودية ـ الأوسيا . من من يسميها أفلاطون و الأيديا ، وأرسطو والإنبرجيا ، وفوجودة (الفعل) (١٥) .

ولم يعـــد من الضروري الآن أن نوضح على نحو أدق ما يعنيه أرسطو . بالإنيرجيا ، ، وإلى أي مدى عكن . للأوسيا ، أن تتحدد بالإنيرجيا ، . ولا يهمنا الآن إلا أن نوجه انتباهنا إلى الطريقة التي بها يحدد أرسطو الفلسفة في ماهيتها ؛ فني الكتاب الأول من والميتافيزيقًا ، يضع العبارة الآتية : الفلسفة ومعرفة نظرية بالمبادى. والعلل الأولى ، (المَيْتَافيزيقا ، الألفالكبرى ، ف٢ . ص٩٨٢ب،س «ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καί αἰτιῶν Θεωρητικὴ» (بح والكلمة اليونانية ( معرفة ) غير فترجم عادة على أنهـا ﴿ علم ي . وهذه ترجمة مضللة ، لا ننا شديدو الميل إلى نبذ المفهوم الحديث وللعلم ، وهي ترجمة خطأ كذلك إذا فهمنا والعلم، بالمعنى الفلسني عند وقشته، وشلنج وهيجل . إن كلة . إبستمي ، مشتقة من اسم المصدر د إبستامينوس ، ἐπιστάμενος (المرء الذي يعرف كيف) . وهذا ما يسمى به الإنسان حينها يكون قادراً على شيء . وماهراً فيه (القدرة عمني المهارة ) ٠ (١٦ ) الفلسفة هي «إبستمي تيس، επιστήμη τις

نوع من القدرة و ثيوريتيكى ، ( نظرى ) Өвшрүүчий قادر على النظر و الثيوريْن ، أى قادر على توجيه النظر تحوشي ما ، وتناول هذا الذى يتوجه نحوه النظر ، وأخذه فى الاعتبار ، على هذا ، الفلسفة و إبستمى ثيوريتيكى ، (معرفة نظرية ) . لكن ما هذا الذى تتناوله الفلسفة فى نظرتها ؟ - (١٧)

أرسطو يحدد ماهية هذا الشيء عند ما يسمى الديروتاى أرخياى كاى آيتياى ، πρῶται ἀρχαι και απτια ، وقسسد تترجم مكذا : د المبادى، والعلل الأولى ، ـ أى للوجود ، على هذا تكوّن المبادى، والعلل الأولى وجود الموجود ، ويبدو أن الوقت قد خان ـ بعد مضى ألفين وخمانة عام ـ لاخذ المشكلة التالية فى الاعتبار : ما الذي يفعله وجود الموجود بأشياء كهذه : د المبدأ ، و د العلة ، ؟ .

فى أى معنى من المعمانى يدرك الموجود؛ بحيث إن أشياء كالمبدأ والعلة تتميز بطابعها الذى تطبعه على الوجود الموجودي للموجود، وبأخذها إياه في الاعتبار؟

لكننا سننتبه الآن إلى شيء آخر ، فعبارة أرسطو المذكورة آ نفأ تبين لنا فى أى اتجاه يسير ـ منذ أفلاطون ـ هذا الذي سميناه وفلسفة النها تزودنا بمعلومات عما هذا ـ الفلسفة ؟ ، فالفلسفة نوع من القدرة معين ، يجعل من الممكن وضع الموجود موضع النظر ؛ بأن توجه النظرة نحو ماهية الموجود ، من حيث هو موجود .

السؤال الذي يمد حديثنا بالحركة والقلق المثمرين ، والذي يبين الاتجاه الواجب اتباعه ، سؤال ما الفلسفة ؟ هذا السؤال قد أجاب عنه أرسطوطليس . وعلى هذا فحديثنا لم يعد ضرورياً . إنه منته قبل أن يبدأ ، وسيكون الرد الفورى على ذلك قائماً على أساس أن عبارة أرسطو عن ماهية الفلسفة لم تكن بالإجابة الوحيدة عن السؤال . وفي أحسن الأحوال إن هي إلا إجابة واحدة بين عدة إجابات . ويستطيع المرء معونة التعريف الأرسطي الفلسفة \_ أن يتمثل وأن يفسر كلا من التفكير السابق على أرسطو وأفلاطون والفلسفة اللاحقة لأرسطو ، والطريقة التي بها أدركت ماهيتها قد تغيرا في الألني سنة اللاحقة لأرسطو تغيرات عديدة فن ذا الذي أراد أن ينكر هذا ؟ . وفي نفس الوقت ينبغي مع ذلك ألا نتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظائت . ولا شك أن هذا ألا نتجاهل أن الفلسفة منذ أرسطو حتى نيتشه ظائت . ولا شك أن هذا المنات التغيرات التي حدثت خلال مجرى تاريخها \_ هي هي نفسها . الشعولات ما هي إلا ضمان للقرابة والنسب فيها هي نفسها .

إننا ونحن نقول هذا لا نسلم على الإطلاق بأن التعريف الأرسطى تعريف صادق صدقاً مطلقاً ؛ فلم يكن - حتى داخل تاريخ الفكر اليونانى - ولا ينسيراً واحداً وخاصاً بالتفكير اليونانى والدور المنسوب إليه ، ولا يمكن بأى حال من الاحوال تحويل التعريف الارسطى للفلسفة تحويلا يرجع به القهقرى ؛ حيث تفكير هرقليطس . . وبارمنيدس . وعلى العكس من ذلك التعريف الأوسطى للفلسفة هو من غير شك ، نتيجة حرة ، لانه عمن تصور الفلسفة ، وقد انبثق بعضها لا يمكن تصور الفلسفة ، وقد انبثق بعضها لا يمكن تصور الغلسفات الفردية ، وعصور الفلسفة ، وقد انبثق بعضها من بعض انبثاقاً ضرورياً كضرورة العملية الجدلية .

ما الذي ينتج مما سبق لمحاولتنا \_ في حديث \_ تناول السؤال ما الفاسفة ؟ . النقطة التالية هي أولى النقاط : ينبغي ألا نقتصر على تعريف أرسطو وحده ، ومن هذه النقطة نستنتج النقطة التالية : يجب أن نحى تعريفات الفاسفة السابقة على تعريف أرسطو واللاحقة له . ثم ماذًا ؟ . بعد ذلك سنرد هذه التعريفات كلها \_ بواسطة التجريد المقارن \_ إلى تعريف شامل ، ثم ماذا ؟ . بعد ذلك سنصل إلى صبغة فارغة تناسب كل نوع من أنواع الفلسفة . ثم ماذا ؟. بعد ذلك سنكون بعيد ن عن الإجابة عن سؤالنا . لماذا وصلنا إلى هذا الحد ؟ لأننا بمسلكنا المذكور لانفعل سوى أننجمع ـ بمنهج تأريخي ـ التعريفات الموجودة ونحلها إلى صيغة عامة . وهذا كله يمكن القيام به بالفعل قياماً بارعاً إلى حدكبير ، وذلك بمعونة تحقيقات دقيقة . لكن لن يتيسر لنا ـ ونحن نقوم بذلك ـ أن ندخل في الفلسفة دخو لا يتيح لنا تأمل ماهيتها. صحيح أن تلك الطريقة نحصل بمقتضاها على معارف متنوعة وعميقة . بل و نافعة عن كيفية ظهور الفلسفة في مجرى التاريخ . لكننا على هذا الطريق لن نستطيع الوصول إلى إجابة حقيقية أي شرعية عن سؤال: ما الفلسفة ؟ . ذلك أن الإجابة لاتكون إلا إجابة متفلسفة أي تتفلسف من حیث هی استجابة \_ فی ذاتها ، لکن کیف یتأتی لنا فهم هذه العبارة ؟ ، كيف يمكن لإجابة ما ــ من حيث هي استجابة ــ أن تتفلسف؟ . سأحاول الآن أن أوضح ذلك توضيحاً موقتاً بتقديم عدة اقتراحات قليلة ؛ فالذي نقصده و نعنيه سيمد حديثنا بقلق متجدد على الدوام ، بل وسيكون محكا لتحديد ما إذا كان حديثنا سيصبح حديثاً فلسفياً على الحقيقة . وايس هذا في مقدونا بأي حال من الأحوال .

متى تكون الإجابة عن سؤال: ما الفلسفة إجابة متفلسفة ؟ . متى تتفلسف ؟ . من الواضح إننا لا نكون كذلك إلا عند ما ندخل فى حديث مع الفلاسفة . وهذا يتضمن أننا نتباحث معهم فيما يتكلمون عنه . وهذا التباحث المتبادل خلال ما يهم الفلاسفة على الخصوص هما متجدداً بوصفه هو هو دائماً "Selbe" ما هو إلا التكلم علايحكم بوصفه حواراً يمكز وهل يكون الحوار جدلا بالضرورة ، بوصفه حواراً يكون ذلك ؟ . لندع السؤال قائماً .

إن التباحث مع الفلاسفة فيما يقولونه ، وفيما يعنيه قولهم ، أى : فيما يتكلمون عنه ، شىء محتلف عمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ، ورصدها .

وعلى هذا فإذا سلمنا بأن وجود الموجود يستثير الفلاسفة إلى الحد الذي يُقررون معه ماهية الموجود من حيث هو موجود ؛ فلا بدلحديثنا مع الفلاسفة أن يستثيره كذلك وجود الموجود . حتم علينا إذن أن تقابل - خلال تفكيرنا - الفلسفة على الطريق الذي عليه تسير . ولا بد لـكلامنا أن يستجيب إلى هذا الذي يستثير الفلاسفة . فإذا كانت هذه الاستجابة موفقة بالنسبة لنا فعندئذ نجيب عن سؤال ما الفلسفة إجابة أصيلة . إن السكلمة الألمانية Antworten (يحيب) . والإجابة عن سؤالنا لا تستنفد في تقرير يحيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من سؤالنا لا تستنفد في تقرير يحيب عن السؤال بتحديد ما نفهمه من مفهوم و فلسفة ، إن الإجابة ليست رداً بقدر ما هي استجابة تستجيب مفارك أن نعرف في نفس الوقت ما يكون الحاصية المعيزة للإجابة بمعني الاستجابة . لكن كل شي، يعتمد ما يكون الحاصية المعيزة للإجابة بمعني الاستجابة . لكن كل شي، يعتمد ما يكون الحاصية المعيزة للإجابة بمعني الاستجابة . لكن كل شي، يعتمد

أول ما يعتمد على حصولنا على الاستجابة قبل أن نقيم نظرية عنها .

الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ تتمثل في استجابتنا إلى ما تنحو الفلسفة في سيرها نحوه . وهذا الذي تنحو نحوه في سيرها هو وجود الموجود ؛ فني مثل هذه الاستجابة نستمع منذ البدء إلى ما قد قالته الفلسفة لنا . الفلسفة أي والفيلوسوفيا ، حسب ما يفهمه اليونان منها . وهذا هو السبب في أننا لا نحصل على الاستجابة أعنى على الإجابة عن سؤالنا إلا عندما نبق في حديث مع هذا الذي يسلمنا إليه تراث الفلسفة أي يحررنا . إننا لا نجد الإجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ في المبارات التأريخية ، بل نجدها في التحاور مع ما قد سلم إلينا بوصفه وجود الموجود ، (١٨)

وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ المتاريخ، ولا المنكر له، بل هو اكتساب لما قد سلم إلينا عبر التاريخ، وتشكيل له . ومثل هذا الاكتساب للتاريخ هو ما نعنيه بمصطلح والتهديم، "Destruktion". وقد بينت بوضوح معنى هذا المصطلح فى كتاب والوجود والزمان، (بند ٣) . و والتهديم، لا يعنى التحطيم، بل يعنى التفكيك والتصفية، والتنحية جانباً للتقريرات التأريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة. والتهديم، يعنى أن تفتح آذاننا، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، وبالاستاع منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، وبالاستاع إلى هذا الحديث نحصل على الاستجابة.

لكن بينها نقول هذا الكلام يظهر الشك التالى : هل هناك ُبد من أن نقوم بجهد للوصول إلى استجابة مع وجود الموجود ؟ ألسنا نحن مشر البشر فى مثل هذه الاستجابة من قبل ؛ لا بحكم الواقع فقط de facto بحكم طبيعتنا كذلك ؟ ، أو ليست هذه الاستجابة هى العلامة المهزة لماهيتنا ؟ .

إنها الحقيقة الواقعة . لكن لوكان ذلك صحيحاً فلن يعود في مقدور نا عندئذ أن نقول : حتم علينا أن نحصل أولا على هذه الاستجابة ومع ذلك نحن على صواب في قولنا ذاك ؛ لأنه مما لا شك فيه أننا على الرغم من بقائنا دائمًا أبدًا في استجابة إلى وجود الموجود فنادراً ما نتنبه إلى ثداء الوجود . إن الاستجابة إلى وجود الموجود لتظل بدور\_ شك مستقرنا "Aufenthalt" على الدوام. لكنها لا تصبح موقفاً Verhalten نعتنقه إلا في أوقات نادرة فقط . وعندما يتحقّق ذلك نستجب حقاً إلى هذا الذي يهم الفلسفة ؛ والذي هو على الطريق المؤدى إلى وجود الموجود . الفلسفة هي الاستجابة إلى وجود الموجود ، بيد أنها لن تكون كذلك إلا عندما تتحقق هذه الاستجابة بالفعل وتكشف بالتالى عن نفسها وتنشر هذا الانكشاف . إن هذه الإستجابة لتحدث بطرق مختلفة ، تبعاً لكيفية نداء الوجود ، وتبعاً لما إذا كان هذا النداء مسموعاً هو أو غير مسموع ، وتبعاً لما إذا كان المسموع منطوقاً هو أو غير منطوق . وفي مقدور حديثنا هذا أن يمنحنا الفرصة اللازمة لأن تتأمل هذه النقطة .

وما سأحاوله الآن ليس إلا أن أقدم للحديث بمقدمة أود أن أحولها إلى الوراء ، حيث عرضنا لقول و أندريه جيد ، عن والعواطف الجيلة، و فالفيلوسوفيا ، إن هي إلا استجابة متحققة تحققاً صريحاً ، تنطق بقدر ما تأخذ في اعتبارها نداء وجود الموجود . إن الاستجابة لتصفي إلى صوت النداء . وما ينادينا بوصفه صوت الوجود يستحضر استجابتنا ويستدعها . والاستجابة ، إذن معناها والتحدد ، "disposé" عنى عا يأتى عن وجود الموجود . والكلمة الفرنسية "disposé" تعنى حرفياً الوضع المنفصل المكشوف، وبهذا يكون على ارتباط بما هو كائن ، فالوجود بما هو موجود يحدد الكلام على نحو من شأنه أن بحمل اللغة تتناغم مع وجود الموجود ، الاستجابة ضرورية وهي متناغمة على الدوام؛ وليس ذلك عرضاً ، ولا بالاتفاق ، إنها في تناغم . وعلى أساس التناغم وعلى الاستجابة على دقتها ، وعلى نغمتيها .

والاستجابة بوصفهامتناغة مع النداء، ونغمية ، لاتكون فى الحقيقة إلا فى نغم Stimmung من خلاله يتكيف موقفنا تبعاً لهذه الطريقة أحياناً ، ولتلك الطريقة أحياناً اخرى . إن النغم مسمهوماً بهذا المعنى سلم يوسيتى مصاحبة لاحاسيس عرضية تصاحب الاستجابة فقط ، لاننا إذا ميزنا الفلسفة بأنها استجابة متناغمة مع النداء فنحن لا نريد على الإظلاق أن نسلم التفكير إلى تقلبات العواطف وتغيراتها العرضية ، بل بالاحرى المراد هنا هو تبيين أن كل دقة فى اللغة إنما هى قائمة فى تحدد من تحددات الاستجابة . والاستجابة بمعنى الانتباه قائمة فى تحدد من تحددات الاستجابة . والاستجابة بمعنى الانتباه إلى النداء .

وفضلاعن ذلك كله الإشارة إلى التحدد الأساسي للاستجابة ماهي بالسكشف الحديث ، فالمفكران اليونانيان الخلاطون وأرسطو قد وجها الانتباء إلى أن الفلسفة والتفلسف يرجعان إلى بعد من أبعاد الإنسان ، نسميه ، النفم ، ( عمني التناغم والنفمية ) .

يقول أفلاطون : ( تيتاتوس ص ١٥٥ د ) دالدهشة هي دالباتوس،

πάφος (الحال) الذي يميز الفيلسوف حقاً ، وليس للفلسفة من مبدأ سواه ي .

الدهشة من حيث هي و يانوس ، (حال) هي و الأرخيه ، مهم المحلمة البونانية و ارخيه ، المبدأ ) الفلسفة . ويجب علينا أن نفهم المكلمة اليونانية و ارخيه ، في معناها الآكل ، إنها تسمى ذلك الذي منه ينبع شي ، لكن و هذا الذي منه ينبع الشيء لا يطرح ظهرياً أثناء عملية التقدم والتطور ، بل و المبدأ ، يصبح بالآحرى ما يعبر عنه الفعل اليونائي و ارخين ، و المبدأ ، يصبح بالآحرى ما يعبر عنه الفعل اليونائي و ارخين ، و المبدأ يقف في بداية الفلسفة كما يسبق عسل اليدين عملية الجراح ، الدهشة تحمل الفلسفة و تنتظمها .

ويقول أرسطو بنفس المعنى ( الميتافيزيقا . مقالة الألف الكبرى ف ٢ ص ٩٨٢ ف ١٠ د من خلال الدهشة بدأ الناس \_ الآن وفى أول الآمر \_ يتفلسفون ( بحيث!ن التفلسف منها صدر ، ومجراه بها تحدد ) » .

إنه من السطحية بمكان ، فضلا عن أنه من الحروج على الروح اليو نانية بمكان أيضاً ، اعتقادنا أن افلاطون وأرسطو لم يحددا هنا الدهشة إلا على أنها سبب التفلسف ، فلو كانا من أتباع هذا الرأى حقاً لما زادت المهشة عن أن تكون بحرد اندهاش الناس فى وقت أو آخر بالوجود على الخصوص وبالموجود ، فدفعتهم هذه الدهشة ، وبدموا فى التفلسف . لكن بمجرد ما تقدمت الفلسفة فى سيرها أصبحت الدهشة ، من حيثهى قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ، ولهذا اختفت الدهشة ، من حيثهى قوة محركة ، شيئاً لا ضرورة له ، ولهذا اختفت -

وكان من الممكن أن تختني ؛ لانهاكانت مجرد دافع فحسب . ومهما يكن من شيء فالدهشة هي د أرخيه ، ( مبدأ ) ـــ إنها تسري في كل خطوة من خطوات الفلسفة . الدهشة . ياثوس ، (حال) . ونحن نترجم عادة ديائوس ۽ بـ د حال ۽ أي فورة من فورات العاطفــة ، لکن کلمة م باثوس، مرتبطة بالفعل اليونانى دياسخين، πάκτχειν يعـانى ويكابد ويخبر ويتناغم مع . ونحن نخاطر ـــ كما هو الحال دائماً في مثل هذه الحالات لو ترجمنا و ياثوس، بكلمة ونغم، التي بها نعني التناغم والنفمية . ولكن ليس لنا بد من المخاطرة بهذه الترجمة ؛ لأنها هي الحديث لكلمة « يائوس ، . وإذا فهمنا «البائوس ، على أنه ﴿ نَعْمٍ ﴾ (تحدد) فني مقدور ناكذلك أن بمير به الدهشة على نحو أكثر دقة ؛ فني الدهشة ( نقف مع أنفسنا ، être en arrêt نحن نفزع اليها من الموجود، نفزع منه ؛ لأنه كذا ، و ليس غير ذلك ، والدهشة لاتستنفند فى هذا الفزع من وجود الموجود ، بل هي هو بوصفه هذا الفزع وهذا التوقف . وفى نفس الوقت الانتزاع منه ، والتعلق به ، أى بهذا الذى يُتراجع عنه . الدهشة هي التحدد الذي فيه ومن أجله ينكشف وجود الموجود . الدهشة هي التناغم الذي من خلاله قيض للفلاسفة اليو تا نيين التجاوب مع وجود الموجود .

وثمت نغم آخر مختلف تمام الاختلاف جعل التفكير يقرر أب يسأل بطريقة جديدة السؤال التقليدى عما هو الموجود من حيث هو موجود. وبهذا يبدأ عصر جديد فى الفلسفة ، قديكارت فى « تأملاته ، لم يسأل فقط وأولا ؛ ما الموجود ( تى تو أن) من حيث هو موجود؟

بل يسأل عن ذلك الموجود الذي هو الموجود حمّاً "ens certum" وبرى ديكارت أن ماهية ال certitudo قد خضعت عبر الزمار\_ لتحولات شتى ؛ لأنه فى العضور الوسطى لم يكن يعنى الـ"certitudo" اليقمين، بل يعتى التعريف الثابت لموجود من حيث هو موجود . الـ "certitudo" هنا لا يزال مرادفاً (اللهمية) essentia ومن جهة أخرى إن ما هوموجود عند ديكارت يقاس فى الحقيقة بطريقة أخرى ب فيالنسبة له يصيح الشك ذلك النغم الذي فيه يهتز التناغم مع الموجود الحق "ens certum" أي الموجود اليقيني . إن ال ليصبح دعامة للموجود بما هو موجود "ens qua ens" تنتج عن. عدم إمكان الثنك في الآنا موجود بالنسبة إلى أنا الإنسآب (Cogito (ergo) sum) ومن ثم تصبح والآناء هي الذات sub-jectum على الأصالة ، وبالتالى تدخل طبيعة الإنسان لأول. مرة نطاق الذاتية يمعني د الآنا. . ومن التناغم مع هذا الـ "certitudo" ا كتسبت لغة ديكارت نغمية الإدراك الواضح والمتميز clare et " "distincte percipere و نغم الشك موالرضا الإيجابي باليقين . ومن ثم صار اليقين الصورة المحددة للحقيقة . إن نغم الثقة في يقين المعرفة المطلق ، والذي يمكن الحصول عليه ، في كل العصور لهو . ا'بائوس ، ١ وبالتالى و الارخيه ، ( المبدأ ) للفلسفة الحديثة .

لكن إذا كنا تتكلم على هذا النحو فعلى أى شيء تعتمد والتياوس. وهيه وهذا الناية ) الفلسفة الحديثة ؟ أى التي تستهدفها إن كان علينا أن تتحدث عن شيء كهذا ، وهل هذه الغاية محددة بنغم آخر ؟ ، وأينه

ينبغى أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ ، أعند هيجل أم الافضل عند شلنج في فلسفته المتأخرة ؟ ، وماذا عن ماركس و نيتشه ؟ ، هل أخرجا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ ، إن لم يكن الامركذاك فكيف نحدد مكانهما ؟ .

إن الأمر ليبدو لناكما لوكنا لا نضع إلا أسئلة تأريخية . لكننا في الحقيقة نضع مستقبل ماهية الفلسفة في الاعتبار . إننا نحاول أن نستمع إلى صوت الوجود . فإلى أى نوع من النغم أدى هذا الصوت بالتَفَكَير المعاصر؟ ، من العسير علينا أن تعطى على هذا الدوَّال إجابة لها معنى واحد . لكن من المظنون أن ثمت نغمة أساسية تسرى . وهي تظل مع ذلك محجوبة عنا . وهذا يدل على أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد وبوضوح على طريقه الفريد المميز . إننا لم نصل إلا إلى هذا . نفات التفكير متعددة . الشك واليأس من ناحية ، ومن ناحية أخرى اعتناق أعمى لمبادى. غير بمحصة ، يصارع بعضها بعضاً . الحوف والفلق اختلطا بالأمل والثقة . وهناك اعتقاد غالب وشائع بأرن التفكير وقد صار ضرباً من ضروب الإحصاء والتمثل الاستدلالي = تم له التحرر من أى نغم تحرراً كاملاً ، لكن حتى برودة الإحصاء ، وحتى دقة التخطيط مما خاصيتان ميزنان التناغم مع النداء . و ليس هذا فسب بل إن الفعل الذي حفظ نفسه حراً من كل تأثير للانفعالات ، متناغم - بوصفه عقلاً ــ مع الثقة في البرهان الرياضي المنطق لمبادئه وقواعده .

الاستجابة المكشوفة التي تستجيب لنداء وجود الموجودوالمعتنقة اعتناقاً صريحاً هي الفلسفة . وتحن لا نصبح عارفين بالفلسفة إلا عندما تتعلم كيف وفى أية طريقة تكون . إنها تكون فى طريقة الاستجابة التى تتناغم مع صوت وجود الموجود .

هذه الاستجابة كلام . إنها في خدمة اللغة ، وما يعسه هذا الذي تقوله صعب علينا اليوم فهمه ؛ لأن تصورنا الجاري للغة قد خضع لتفيرات غريبة . وكنتيجة لذلك ظهرت اللغة كأنها أداة للتعبير . وأصبح بالتالى من الأصوب القول بأن اللغة في خدمة التفكير ، لا القول بأن التفكير ـ من حيث هو استجابة ـ في خدمة اللغة . (١٩) هذا فضلا عن أن التصور الجاري للغة بعيد كل البعد عن تجربة اليونانيين اللغوية ؛ فبالنسبة إلى اليونانيين تنكشف ماهية اللغة على أنها د لوغوس ، ، لكن ما الذي يعنيه « اللوغوس و « اللجين ، كذب عنه عنيه « اللوغوس و « اللجين ، عنوب لم تتوصل إلا اليوم وعلى نحو بطيء ، وخلال التفسيرات المتعددة وللوغوس، إلى إدراك ماهيتها اليونانية لمحاً . ومع ذلك لا نستطيع أن ثرجع من جديد إلى هذه الماهية للغة ، ولا حتى أن نستنقها ، وربما وجب علينا بدلامن ذلك أن ندخل فى محادثة مع تجربة اليونانيين اللغوية ، من حيث هي د لوغوس ، . لماذا ؟ ، لأنه بدون اعتباركاف للغة ، لن تعرف حقاً ما الفلسفة نوصفها استجابة بم يزة ، ولن نعرف كذلك ما هي الفلسفة بوصفها طريقة للقول متميزة .

لكن بما أن الشعر \_ إذا قارناه بالتفكير \_ هو فى خدمة اللغة على نحومتميز ، ومختلفكل الاختلاف ، فحديثناالذى يتبع تفكير الفلسفة يؤدى بالضرورة إلى منافشة العلاقة بين التفكير والإبداع الشعرى ؛ فشمت بين الإثنين صلة قرابة خفية ، لانهما مولمان بخدمة اللغة ،

وعليها موقوفان . ومع ذلك توجد بينهما فى نفس الوقت هوة ، لانهما و يسكنان على جبلين منفصلين عن بعضهما أشد الانفصال وأوسعه، (١)

والمطلب الآن قد يكون بأن نقصر حديثنا على السؤال عن الفلسفة وهذا القصر لا يكون مكناً ، ولا حتى ضرورياً ، إلا إذا كانت الفلسفة ليست بالمعنى الذى عرضناه الآن في الحديث ، اى استجابة تحمل وجود للوجود على القول .

وبعبارة أخرى إن حديثنا لا يستهدف إلى تقرير برنامج محدد وثابت ، بل يود أن يسعى الى تهيئة أولئك الذين يريدون المشاركة ؛ تهيئتهم لاجتماع يدعون اليه ما نسميه : وجود الموجود ، ونحن بهذه التسمية نضع فى الاعتبار ما سبق ان قاله أرسطو :

« إن وجود الموجود يتبدى على أنحاء شتى ،<sup>(٢)</sup> .

<sup>4</sup>τὸ ἄν λέγεται πολλαχώς

Höldelin, Patmos (١) (الترجة الفرنسية ) ـ

<sup>(</sup>۲) « الوجود والزمان ، بند ۷ ب .

## تعقيبات على ﴿ مَا الفَّلْسُفَّةُ ﴾

(۱) يرى هيدجر أن الفلسفة ينبغى أن تكون نهجاً فى الحياة ننهجه ، لا بجرد تأملات عقلية فى مشاكل الوجود ، وهذا التصور الفلسفة هو تصور الوجوديين عامة ، ويسبرز خاصة ، يقول يسبرز : « الفلسفة فاعلية عملية practical activity بهسا أحاول سبرغور الوجود ، ووجودى الحاص ، وما هى بالتفكير الحايد ، الذي يدرس سه بعدم اكتراث سه موضوعاً ما من الموضوعات »

Jaspers: "On my Philosophy" in Kaufmann's "Existentialism from Dostoevesky to Sartre", p. 138.

وهذا التشابه بين هيدجر ويسبرز في النظر إلى الفلسفة ، على أنها فاعلية عملية ، أو نهج في الحياة أي باختصار على أنها تفلسف ، ينكره و فالتركما وفمان ، و فهو يقول و إن هيدجر يؤكد في كل كتاباته أهمية الاسئلة لا الأجوبة ، أهمية التفكير لا النتائج ، لكنه على العكس من يسبرز ـ الذي يتفق معه في النقطة السابقة ـ لا يتحدث عرب التفلسف ـ بل عن وكون الإنسان على الطريق ،

Kaufmann, W., "From Shakespeare to Existentialism". Anchor Books, p. 302.

والحق أن لا اختلاف بينهما على الإطلاق ، فالهدف من سؤال هيدجر : ما الفلسفة ؟ هو كما قال أن « نتفلسف ، .

والوجوديون بهذه النظرة إلى الفلسفة هم أقدر الفلاسفة المعاصرين

جميعاً مغالبة لروح التخصص ، التي تسود بعض النحل الفلسفية بحيث تنظر بمقتضاها إلى الفلسفة ، كالوكانت و صنعة ، مهمتها الوحيدة تحليل . اللغة ، ولا شأن للفيلسوف عندها بالوجود ومشاكله لآن هذا ـــكا يقولون ـــ من اختصاص العلماء .

(۲) یفرق هیدجر بین ضربین من انتعریف : أولها یتکلم عن الموضوع المراد تعریفه آی یدور حوله ، والثانی یدخل فیه مباشرة أی ینفذ إلی صیمه ، وهی تفرقة تذکرنا ببرجسون عندما میز بین معرفة للشیء د من الحارج ، ، وأخری د من الداخل ، .

لكنا نلاحظ أن تلك التفرقة يضعها هيدجر في اعتباره على الدوام، فني بحثه دما الميتافيزيقا، ؟ (سنة ١٩٢٩) يقول ما نصه : د ما الميتافيزيقا؟ . سؤال يفضى بالمرء إلى أن يتوقع حديثاً عن الميتافيزيقا . وما هذا بمقصودنا ؛ لاننا ستتناول بالحديث على العكس من ذلك مسؤالا ميتافيزيقياً عحدداً يدخلنا مباشرة في الميتافيزيقا ؛ فهذه الطريقة ، وهذه الطريقة وحدها نستطيع حقاً أن نجمل الميتافيزيقا وتحدث نباية عن نفسها » .

Heidegger: "What is Metaphysics?" in Brock's "Existence and Being", Vision Press, p. 355.

( الخطوط الموضوعة تحت حرفي , في , و , عن , إضافة من عندتا )

(٣) اختلفت الترجمتان الإنجليزية والفرنسية فى ترجمة المصطلح الألمانى "Wesen" ، وفى الفرنسية "être" ، وفى الفرنسية "والترجمة الإنجليزية أصبط من الفرنسية ، إذا فهمنا كلة و طبيعة ، بمعنى

الماهية أو الجوهر. هذا فضلا عن أن الترجمة الفرنسية تستخدم لفظاً واحداً هو "être"، للدلالة على لفظين ألما نيين مختلفين هما "Wesen"، "Sein" وهذا خلط في الترجمة غير مقبول.

- (٤) يقصد هيدجر من هذه العبارة أن في الأمر دوراً أي أن
   العقل يتوقف على الفلسفة ، والفلسفة تتوقف بدورها على العقل .
- (ه) يفرق هيدجر \_ شأنه شأن يسببرز \_ بين التأريخي المناديخي المناديخيخيز المناديخي المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخي المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيخيز المناديخيز المناديخيخيز المناديخيز المناديخيخيز المناديخيز المناديخ

Lœwenstein: "Judaism in Jaspers Thought", in Schilpp's "Jaspers", New York, p. 649.

(٦) يقصد هيدجر أن الفلسفة هي عثابة إفراز يوناني خالص لأنها كانت شغل العالم اليوناني الشاغل ، وبأ لتالي ماكان في مقدور أي عالم آخر غير العالم اليوناني أن يخلق الفلسفة . ونستطيع أن ندخل عالمنا العربي ضمن الحضارة الغربية الأوروبية ، لأن التراث الفلسفي اليوناني انتقل إليه ، وشكل تفكير فلاسفته العرب .

 (٧) العبارة التالية : تسلم التراث إن هو إلا تحرير "überliefern ist ein Befrein" قد تفهم على نحوين: أولها هو الذي يكون من جمة المسلِّم ؛ فن يسلم الثراث يتخلص منه أن يتحرر `` من قيوده . وهذا النحو من الفهم ـــ وإن اتفق مع الفهم العام ـــ إلا أنه لا يتمشى في اعتقادنا مع الذي يقصده هيدجر ، وهو النحو الثانى ذلك الذي يكون من جهة المتسلم للتراث؛ فبالتراث يتحرر الإنسان ولا يتقيد ، والحق أن هيدجر أمين في هذا لمنهج أستاذه هوسرل ألذى نادى بتفسير نصوص قلاسفة الماضي وأفكارهم تفسيرأ يحيبها ؛ فعند هيدجر : ﴿ أَنَّ مِن يَنْغُمُسُ فِي التَّرَاثِ الفَلْسُفِي أَنْفِاسًا يتيج له أن يفهم تفكير واحد من فلاسفة الماضي الكبار ــ كما لو كان تفكيره هو ، وأن يتفلسف معه كما لوكان في حوار معه ، وينقده بالتالي نقداً بناء ، هو وحده القادر على أن يطور مشاكل الفاسفة تطويراً أصيلاً جديراً بأن يتأمله المعاصرون له ، والخلف من بعده على السواء ، -Brock, W., "Existence and Being", p. 21.

وهذا الفهم للتراث لا يختلف عن فهم يسبرز ، فقد قال في مقال له عن تطور فلسفته تحت عنوان فرعى « جعل التراث تراثنا ، ما فصه : وإن أسئلتنا وأجو بتنا مشروطة إلى حد ما بالتراث التاريخي الذي نحن فيه موجودون ... ، فضمون حقيقتنا يعتمد على تمثلنا للاساس التاريخي ذلك أن قدر تنا على الحلق تكمن في قدر تنا على إعادة توليد الأفكار ألتي ملمت الينا عبر التاريخ ، وكاما انفعسنا في ظروف العصر وملابساته استمعنا بوضوح إلى صوت الماضي ، واستشعر نا جلاله وتا لقه ... إن الفلسفة لتمتحن و تتميز بالطريقة التي بها نتمثل تاريخها ، ويهدو لنا أن

حقيقة الفلسفة المعاصرة تتجلى فى إحياء الأفكار القديمة أكثر بما تتجلى فى صياغة المفاهم الجديدة ، .

laspers: "On my Philosophy", p. 133-134.

إذن موقف هيدجر ويسبرز من التراث متشابه ، ولا اختلاف بينهما كما ادعى ها يتمان الذى قال : « إن هيدجر أراد ان يتخلص من التراث الفلسني للغرب تخلصاً تاماً ؛ كى يخلق نفسه خلقاً جديداً أصيلا ، على العكس من يسبرز الذى كان موقفه أحكم فلم يرفض التراث ، بل أراد أن يصوغ مشاكل الفلسفة الخالدة صياغة جديدة ،

Heinemann: "Existentialism and the Modern Predicanent", Harper Torehbooks, p. 182.

هذا فضلا عن أن هيدجر يقول ما نصه فى ما الفلسغة ؟ وهذا الطريق المؤدى إلى الإجابة عن سؤالنا ليس بالطريق النابذ التاريخ ، وتشكيله ، ولا المنكر له ، بل هو اكتساب لما قد سلم اليناعبر التاريخ ، وتشكيله ، ومثل هذا الاكتساب التاريخ هو ما نعنيه بمصطلح والتهديم التحليم ، والتنحية والتهديم لا يعنى التحليم ، بل يعنى التفكيك والتصفية ، والتنحية جانباً التقريرات التأريخية أنبحتة عن تاريخ الفلسفة . والتهديم ، يعنى أن نفتح آذاننا ، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود . وبالإستاع إلى هذا الحديث نحصل على الإستجابة ... » .

Die Frage ist eine geschichtliche, d.h. geschick- (A) liche Frage.

هنا يلعب هيدجر ـــ كعادته ـــ بالآلفاظ ، فيريد أن يثبت أن

(٩) "Dasein" (٩) مصطلح ألمانى شائع فى اللغة الفلسفية ، وعند هيدجر بالذات . وقد ترجمه ، هنرى كوربان ، به ، الحقيقة الإنسانية "réalité humaine" . وقد اعترض ، بيرولى "réalité humaine" على هذه الترجمة ، ذلك أنها لا تحمل المنى الأنطلوجى الذي قصده هيدجر ، والإنسان عنده هو ، الدازين ، والدازين ليس هو الإنسان ، واقترح كلة محضور présence ، ترجمة للدازين ، ووافقه عليها ، البيرشابل ، وقال : إنها تبدو أكثر دلالة على ، دازين ، « الوجود والزمان ، . Chapelle, A., "L'ontologie phénoménologique de Heidegger". Editions Universitaires, p. 13.

ولأن صح بالنسبة لدازين و الوجود والزمان ، أن نترجمه و بحضور ، فإنه لا يصح بالنسبة لدازين و ما الفلسفة ؟ ، الذي لم يرد إلا في هذا الموضع فقط ، فن خير المستساغ أن نقول و حضورنا الغربي للوتاني ، والأقرب إلى الدقيق للمنام اليوتاني ، والأقرب إلى الدقيق للمنام اليوتاني ، والأوربي ، الأوربي و وجودنا الغربي للمالم اليوتاني ، على الرغم عا في هذه الترجمة من خلط بين الدازين و و الزاين Sein ،

(١٠) الواقع أن هيدجر محق فى تفسيره هذا ، لأن من الظواهر الملفتة للنظر أن سؤال : ما الفلسفة ؟ ، لم يطرحه الفلاسفة طرحاً صريحاً الا فى عصر نا الحاضر ، حيث خطر العلم يهدد وجود الفلسفة . فهيدجر ويسرز ، وجورج مور ، وأورتيجا إى خاسيه وغيرهم ويسألون

ويؤ لفون الكتب عن : ما الفلسفة ؟ . أما الفلاسفة القدماء والمحدثون فلم يسألوا على نحو صريح ، ما الفلسفة ؟ ، لانهاكانت أمراً مسلماً به ، وليست مهددة بخطر ، وحيث علاقة الناس بها قوية وثيقة .

(١١) هنا يختلف هيدجر عن غالبية المؤرخين الذين يميلون إلى الطن بأن فيثاغورس هو أول من صاغ كلة ، فيلوسوفوس ، والحق أن مخالفة هيدجر لهؤلاء المؤرخين \_ وهو العمدة فى فلسفة السابقين على سقراط \_ تستثير التساؤل ، إذ أنه يميل إلى ، الظن ، أيضاً بأن هرقليطس هو أول من صاغ كلة ، فيلوسوفوس ، فما هو المرجح الذى جعل هيدجر يميل إلى هذا الظن دون ذاك ؟ . أغلب الظن عندنا أن قول هرقليطس ، باللوغوس ، و ، بالواحد (هو ) الكل ، \_ وهو مدار اهتمامه وتحليله \_ جعله لا يقف عند تمحيص هذه النقطة ، وجعله مدار اهتمامه وتحليله \_ جعله لا يقف عند تمحيص هذه النقطة ، وجعله يميل إلى ظن \_ حتى ولو كان غير ثابت من الناحية التاريخية \_ يخدم غرضه فى أن الفيلسوف هو الذي يتحدث كما يتحدث اللوغوس ، غرضه فى أن الفيلسوف هو الذي يتحدث كما يتحدث اللوغوس ،

(١٢) كلة ولوغوس، اليونانية اختلف الباحثون في ترجمها ، فكاثلين فريمار تترجمها بالقانون "Law" ، وجون برنت بالكلمة word ، وكارل يوير بالعقل reason وهي الترجمة الأرجح في نظرنا .

(١٣) و الواحد (هو) الكل، جزء من الشذرة الأولى لهرقليطس ونصها: و إن لم يسمعونى واستمعوا إلى واللوغوس، فسيكون من الصواب أن نقول بما يتفق والحكمة أن الواحد هو الكل، .

وثمت اختلاف بين الباحثين حول المقصود من كلة ولوغوس ، فى هذه الشدرة ، دفحون برنت ، يذهب إلى أنها تعنى كلام هرقليطس الذاتى الشخصى ، وقد استند \_ فى إثبات رأيه \_ على الطريقة المتبعة فى الكتابة آنذاك ، فبدلا من أن يكتب هرقليطس عنواناً لشدرته ، كتب الصيغة التالية \_ كاهى عادة الكتاب فى عصره \_ : «هرقليطس كتب الصيغة التالية \_ كاهى عادة الكتاب فى عصره \_ : «هرقليطس الأفسوسى ، ابن بلوسون ، يتكلم كا يلى : ... ، وفإذا كان ذلك صحيحاً ، وإذا كان دسكستوس امبريقوس، صادقاً فى قوله بأن الشذرة التى ذكرناها هى الأولى التى تلت مباشرة الصيغة السابقة ، فكلمة ولوغوس ، فيما تكون \_ بناء على هذا \_ مرتبطة بالفعل يتكلم ، «ليجين ، السابق .

لكن د فينيب ويارايت ، \_ وهو أحد المتخصصين في فلسفة هرقليطس \_ يعترض على تفسير « برنت » ويذهب إلى أن كلة دلوغوس ، تدل على « آخر » موضوعي ترنسند تتالى . ويعتمد على ما قاله « سكستوس « امبريقوس » في شرح الشذرة الأولى ، فهو يقول : « في هذه الشذرة يذهب هرقليطس إلى أننا نعمل ونفكر من خلال المشاركة في اللوغوس الإلهي .. معيار الحقيقة . إننا ننطق بالحق عندما نشأرك في هذا «العام» (اللوغوس) ، و نقع في الخطأ عندما نعتمد على خبرتنا الخاصة ، و يرى « و يلرايت » أنه يمكن إلقاء الضوء على هذه المشكلة بفضل شذرة من شذرات كاتب الكوميديا كان معاصراً للمقليطس ويدعى « إبيخارمس » "Epicharmus" يقول فيها : اللوغوس يدفع الناس ، و يحفظهم دائماً على الصراط المستقيم ، فلدى الإنسان القدرة على الإحصاء ، لكن هناك أيضاً اللوغوس الإلهي ، فلاك

حياته ، وينتهى ، ويلرايت ، إلى القول بأن هرقليطس ينظر إلى كلة ولوغوس، على أنها تشير إلى والحقيقة، في صورتها الموضوعية المجاوزة للإنسانية ، وينظر مع ذلك إلى نفسه على أنه مصطنى ومختار من قبل الآلمة ، للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة وماهيتها . وعا لا شك فيه أن كلمة ، لوغوس، قد تعنى أيضاً ، الكلمة ، وعلى هذا ، تتصل بما ، يتكلم، وترجع إليه . لكن فكرة ، الكلم ، مجازية ، كما نقول في هذه الآيام ، صوت الحقيقة ، كان الحكيم أو محب الحكمة ومجود أعظم منه ، هرقبيطس ، هو الإنسان المنادى من قبل صوت موجود أعظم منه , لكي يعلن الحقيقة كما تنكشف وتتبدى له .

Wheelwright, Philip: "Heraclitus", New York, p. 21-24.

وتفسير هيدجر دللوغوس، يتفق وتفسير دويلرايت، أو بعبارة أدق: تفسير دويلرايت ، هو الذي يتفق وتفسير هيدجر ، لأن كتاب ويلرايت ظهر سنة ١٩٥٩ بعسد محاضرة هيدجر بحوالى ثلاث سنوات إذ أنها نشرت سنة ١٩٥٦ .

(١٤) الواقع أن نظرة هرقليطس إلى الفيلسوف على أنه هو الذي يرى « الكل واحداً ، \_ أن يكون بتعبير متصوفة الإسلام في مقام. الجمع \_ تقرب الفيلسوف إلى الله . « فالأشياء \_ كما يقول \_ هي في الظاهر (و بالنسبة لنا) أضداد ومتكثرة ، لكنها في الحقيقة (و بالنسبة في الطاهر و بالنسبة في الطاهر ( و بالنسبة لنا ) أضداد ومتكثرة ، لكنها في الحقيقة ( و بالنسبة في الحدة » .

لكن مذهبه فى واحدية الكل يهدد \_ فيا يرى يوير \_ مذهبه فى حقيقة التغير ؛ لأن التغير انتقال من ضد إلىآخر وإذا كانت الاضداد

أو الآشياء كلها في الحقيقة واحدة ، على الرغم من ظهورها متكثرة ومختلفة ، فالتغير عندئذ ما هو إلا مظهر . وإذا كانت الآشياء في الحقيقة وبالنسبة للفيلسوف والله واحدة ، فالتغير في الحقيقية وبالنسبة للفيلسوف والله لا وجود له ومن أغاليط الأوهام .

Popper, K., "Conjectures and Refutations". Routeledge & Kegan Paul, p. 145.

هذا وقد ذكر هيدجر إلى جانب هرفليطس ، بارمنيدس . وعنده أن هذين الفيلسوفين السابقين على سقراط أعظم المفكرين جميعاً ، لأن اللغة عندهما كانت كاشفة للحقائق الفلسفية . وهذا ما تقتقده لغة هذا العصر حيث صارت فى نظره وسيلة تخدم التفكير . وبدلا من أن تكشف، إكتفت بأن تتمثل و تصور و تسجل . فضلا عن أنهما كانا في حالة انسجام مع د السوفون ، ، أى كل ما يتصف بالحكمة (الحكمى) ... وهو وجود الموجود .

إن الفلاسفة السابقين على سقراط ليمثلون عند هيدجر أكثر فترات تاريخ الفلسفة ازدهاراً . ولذلك ، دعا إلى العودة إلى ما فبل سقراط . ولقد لقيت هذه الدعوة هجوماً عنيفاً من دكاوفان ، الذي ذهب إلى أن هيدجر في دعوته تلك كان شبيها بالروما نتكيين في حنينهم إلى الماضي . واهتامه بتفسير نصوص هؤلاء الفلاسفة يفترض أنها سلطة يوثق بها ، كأنما هي نصوص دينية ، لا ينبغي الشك فيها أو وضعها موضع القساؤل والمناقشة .

Kaufmann: "From Shakespeare to Existentialism", p. 327-329.

وكاوفان، في هذا الهجوم المحموم والبعيثة عن الموضوعية للسبب في ذلك أنه يهودى متعصب بدلا من أرب يبين مواطن الضعف في قضايا هيدجر أيعيره بأنه رومانتيكي ، واستبدادي يقول بالسلطة . . . سلطة ما قبل سقراط ، وأنه لاهو في من حيث الروح . والحق أن هيهجر عندما يعرض لنص من نصوص الفلاسفة السابقين على سقراط ، فلكي يتنرع به الموصول إلى إثبات قضيته هو ورأيه الحاص . إنه لا يقف عند حد تفسير النص بوان كان ينفخ فيه من روحه بولا ينظر إلى هذا التفسير على أنه هدف في ذاته ، بل وسيلة للوضول إلى شيء آخر شيء خاص بهيدجر نفسه . هذا فضلا عن أن من قال إن العؤدة إلى السابقين على سقراط تقييد لنا بسلطتهم كأنما هي سلطة دينية بوان في العودة إلى الماضي دفعاً لنا نحو المستقبل .

(١٥) كانت لحظة حاسمة فى تاريخ الفلسفة ، تلك التى تحولت فيها الفلتسفة \_ على أيدى سقراط وأفلاطون وأرسطو \_ من الوجود إلى الموجود ، فقد قسموا \_ فى وأى هيدجر \_ الوجود ، وعملوا على اغترابه عن الموجود ، ولقدوسعت تفرقة أفلاطون بين عالم المثل وعالم الظن أ الهوة القائمة بين الوجود والموجود ، وحطمت الالتحام الأنطاوجي الذي لا يمكن فصنمه بينهما ، لذلك ، فهذه اللحظة عند هيدجر تمثل لحظة انحلال الفلسفة .

ويفرق هيدجر بين والوجود، Sein و والموجود، Seiende و يفرق هيدجر بين والوجود، عن الغالب الله تفرقة الإسلاميين بين

الوجود الذهني والوجود إلحنارجي و فالوجود الخارجي المتحقق و كالمنصدة والشجرة مده و الموجود، عند هيدجر ، أما ما به تتقوم هذه الأشياء وما هو مشترك بينها فهو و الوجود وهيدجر لا يريد أن يميز بين الوجود وحالة من حالات الموجود فحسب ، بل يميز كذلك بين الوجود والموجود بإطلاق ، وعنده أن الميتافيزيقا السابقة التقليدية لم تكن على صواب في اعتبارها جانباً معيناً من جوانب الموجود ( العقل أو المبادة مثلا ) كقدمة لدراسة الموجود بإطلاق . ورسالة هيدجر في إصلاح الميتافيزيقا تتمثل في أن نتتبه ما كا إنتبه الفلاسفة السابقون على سقراط من قبل ما إلى وجود الموجود ، وبذلك نقيم أنطلوجيا جديدة ، أساسها الوجود ، بدلا من الميتافيزيقا التقليدية التي أساسها الموجود بإطلاق .

Roberts, D.: "Existentialism and Religious Belief". Galaxy Book, p. 167.

هذا ، وقد تجنبنا ترجمة Sein بكينونة و Sein بكائن الارتباطهما بالمعنى الطبيعى أكثر من المعنى الأنطاوجي . هذا فضلاعن أنهما غير شائعين في المصطلح الفلسني العربي ، مثل شيوع مصطلحي وجود ، و موجود ، اللذين استخدمهما الفلاسفة الإسلاميون استخداماً يدل في الغالب على المعنى الذي يقصده هيدجر . فابن سينا مثلا يذهب إلى أنه و ليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء ، إنما الموجود أو الشيء في الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود ، وأما الوجود

والشيئية فلا تاصل لها فى الأعيان ، . ( الإيجى : . المواقف ، جـ ٧ ـ. ص ١٥٥ . طبعة التونسى ١٩٠٧ م ) .

وعا يلفت النظر أن الفلاسفة الإسلاميين عندما نقلوا تعريف أرسطو الميتافيزيقا إلى العربية قالوا أحياناً : إنها العلم الذي يبحث في والوجود بما هو وجود ، وقالوا أحيانا أخرى : إنها العلم الذي يبحث في والموجود بما هو موجود ، وهذا الاختلاف في الترجمة العربية نجد نظيراً له في الترجمة الآلمانية ، فالآلمان عندما نقلوا تعريف أرسطو إلى الآلمانية قالوا أحياناً أنها والعلم الذي يبحث في ، الموجود بما هو موجود — "Seiendes als Seiendes" وأحياناً أخرى العلم الذي يبحث في الوجود بما هو وجود "Seiendes في الوجود بما هو وجود "Sein als Sein" .

Martin. G., "An Introduction to General Metaphysics", Eng. tran. (Allen & Unwin), p. 141.

(١٦) وهناك فرق بين مدلول كلة والمعرفة ، وكلة والعلم ، عند الفلاسفة الإسلاميين ، فالعلم يتعلق بالبحث في الموضوعات النظرية غالباً أما المعرفة فإنها تعنى بالإضافة إلى العلم شيئاً من الخبرة العملية . ولهذا يقال : الله تعالى يعلم الأشياء ، ولا يقال يعرفها . وقد حاول الفلاسفة الإسلاميون أن يخصصوا العلم لمعنى Science وهو يشمل العلم الطبيعي والعلم التعليمي .

هذا على الرغم من أن العلم لغة هو بمعنى المعرفة ؛ فني دلسان العرب، د علمت الشيء أعلمه علماً عرفته ، و دعلمت الشيء بمعنى عرفته وخبرته ، .

(١٧) لم تعد الفلسفة نهجاً في الحياة كماكانت عند السابقين على

سقراط ، بل أصبحت « معرفة نظرية ، على يد أرسطو . وهذا تدهور لأن الإنسان عندما يكون نظرياً ، فإنه يكون عندئذ منفصلا عن الحياة « فكلمة نظرية ، "theatai" مشتقة من الفعل اليونانى "theatai" أى يشاهد وينظر . وهو جذر كلة مسرح "theater" فني المسرح نكون ناظرين لحدث ما ، لا نكون فيه مشتركين . وبالمائلة ، إنسان النظرية أو الفيلسوف النظرى ينظر إلى الوجود نظرة منفصلة ، كا نشاهد في المسرح المناظر من بعيد ، ،

Barret, W.. "Irrational Man", New York, p. 68.

ولعل هذا هو السبب في أن هيدجر لم يتعاطف مع تعريف أرسطو الفلسفة ، لأنها ستصبح بذلك نظراً منفصلاً عن الحياة ، واستلطف حال العكس من ذلك حد تعريف هر قليطس ، لأن الفيلسوف عنده مستجيب إلى و اللوغوس ، متجانس معه ... مع هذا و اللوغوس ، القانون السارى في الكون .

(١٨) الفلسفة عند هيدجر لا يمكن تناولها تناولا تأريخياً، أى يتمثل فى رصد التعريفات المختلفة عن الفلسفة وتسجيلها . بل تتطلب حكى نعرفها ... استجا بةواستعداداً . فالفلسفة كا يقول أيستمع إليها ، فهى تكلم الإنسان . إنها نغم . إنها حوار بين الوجود والموجود أى بين الاساس الذى لا أساس له ، والإنسان . وتوكيد هيدجر لهذا المعنى للفلسفة دليل على اعتقاده بأن الفلسفة فى العصر الحاضر لم تعد تستجيبه إلى وجود الموجود ، فلفتها لم تعدد كاشفة للحقائق ... كاكانت عند السابقين على سقراط .. با أصبحت مصورة لها مصنفة إياها . باختصار

فقلت الفلسفة اهتمامها بالوجود ، ذلك د النور الداخلي ، الذي ينير وجودنا ، ونصبح من خلاله واعين بحقيقتنا وماهيتنا .

(١٩) هيدجر يعشق اللغة ، فاللغة عنده هي مسكن الوجود ومقره ، والحكمة كلها بجسدة فيها . لكن قوله بأن الفكر في خدمة اللغة لا العكس يجعلنا نتساقل : هل تحليلاته اللغوية المشهور بها تقصد لذاتها كغاية ، كا هو الحال عند المناطقة الوضعين . أم أنها وسيلة تخدم قضية من قضاياه الفكرية ؟ . أغلب الظن أن هيدجر يستخدم اللغة لإثبات فكره — حتى ولو لم يرد — . فتحليله للكلمة اليونائية a-letheia مثلا ، أليس الهدف منه إثبات فكرة ان الحقيقة مقرها الوجود لا العقل ؟

## العود إلى أساس الميتافيزيقا

كتب ديكارت إلى , بيكو ، الذى ترجم كتا به , مبادى الفلسفة ، إلى الفرنسية ، يقول : , وهكذا ، الفلسفة كلها مثلها مثل شجرة . جنورها الميتافيزيقا ، وجنعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الآخرى . . . . . ( مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانرى . ج ، . ص ١٤) .

بناء علىهذه الصورة البيانية ، نسأل الاسئلة التالية : في أي أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقرها ؟ ومن أي أساس تستمد الجذور \_ ومن خلالها تستمد الشجرة كلها \_ العصارة والقوة اللازمتين لنموها ؟ ما هو العنصر \_ المحجوب في الارض والاساس \_ الذي يدخل ويحيا في الجذور التي تدعم الشجرة وتنميها ؟ . أين تقوم الميتافيزيقا وفي أي مجال تج\_ول ؟ . ما الميتافيزيقا ، منظوراً إليها من أساسها ؟ ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟

إنها تبحث فى الموجود بما هو موجود . وحيثما يسأل السؤال عما هو الموجود يتبدى الموجود بما هو موجود فى مجال النظر . والإمتثال الميتافيزيق يدين بهذا النظر لنور الوجود . إن النور نفسه ؛ أى هذا الذى يخبره ويعانيه التفكير على أنه نور ، لم يعد يأتى فى مجال نظرهذا التفكير الميتافيزيق ؛ لأن الميتافيزيقا "ممثل الموجود دا مماً منظوراً إليه على أنه موجود هسب . وابتداء من هذا المنظور يبحث التفكير الميتافيزيق \_ بالطبع \_ عن أصل الموجود وعن موجد النور .

لكن النور ذاته يعد منيراً بما فيه الكفاية ، بمجرد ما ندرك أننا ننظر من خلاله عندما ننظر إلى الموجود .

وأياً ماكان النحو الذي يفسر مقتضاه الموجود دامماً ، سواء من حيث هو روح ؛ حسب المذهب الروحي ، أو من حيث هو مادة وقوة ؛ حسب المذهب المادى ، أو من حيث هو صيرورة وحياة ، أو إمتثال أو إرادة ، أو جوهر ، أو ذات ، أو د إنيرجيا ، ( فعل )، أو من حن هو عــــود أبدى لنفس الثىء ـــ فني كل تحو من هذه الآنحاء يظهر الموجود بما هو موجود في نور الوجود . وحيثًا "تمتثل الميتا فيزيقا الموجود ،فقد دخل الوجود في النور ، لقد وصل إلى حال من الإنكشاف Αλήθεια . لكن ، هناك أمران لا بزال يكتنفهما الغموض هما ؛ ما إذا كان الوجود ذاته يحوى إنكشافاً كهذا وكيف ، وما إذاكان يكشف نفسه في الميتا فنزيقا ،ومن حيث هو ميتا فيزيقا ، وكيف . إن الوجود في ماهيته المتكشفة ، أي في حقيقته ، لا 'يفكر فيه. ومع ذلك ، تتكلم الميتافيزيقا عن الإنفتاح الحني للوجود حينها تعطى أجوبتها عن سؤالها المتعلق بالموجود بما هوكذلك . وعلى هذا يمكن تسمية حقيقة الوجود بالأساس الذى فيه تستقر الميتافنزيةا ومنه تتغذى ، بوصفها جذراً لشجرة الفلسفة .

ولأن الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجيد فقد بقت مهتمة به وجده ، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود . إنها لترسل بوصفها جذراً الشجرة ب العصارة كلها والقوة كلها إلى الجذع وفروعه ، والجذر يتفرع فى الارض والاساس ليمكن الشجرة من أن تنبثق منه ، وبالتالى أن تنفصل عنه و تتركه . إن شجرة الفلسفة لتنبئق من الارض

التى فيها تعفرب الميتافيزيقا بجذورها ؛ فالأساس والأرض هما المنصر الذى فيه يحيا جذر الشجرة . بيد أن نمو الشجرة لا يقدر بحال أن مستوعب الأرض على نحو تختنى معه بوصفها جزء من الشجرة . بل ، على العكس من ذلك ، إن الجذور ـ حتى أدق الآلياف ـ تغوص فىالأرض ؛ فالأساس أساس المجذور ، فيه تنسى الجذور نفسها من أجل الشجرة . ولا تزال الجذور تتعلق بالشجرة حتى عندما تسلم نفسها ، على نحو معين ، إلى عنصر الأرض . إنها تبذل نفسها وعنصرها على هذه الشجرة ؛ فهى بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض ، على الآفل هذه الشجرة ؛ فهى بوصفها جذوراً لا تلتفت إلى الأرض ، على الآفل والعنصر لا يكون فى الغالب عنصراً إن لم تحيا فيه الجذور .

إن الميتافزيقا بقدر ما تمتثل دائماً الموجود بما هو موجود، فهى لا تفكر في الوجود ذاته ، ذلك أن الفلسفة لا تركز انتباهها على أساسها ــ تتركه بفضل الميتافيزيقا ، لكنها مع ذلك لا تهرب أبداً من أساسها .

إن المفكر بقدر ما يشرع في أن يخبر أساس الميتافيريقا ويعانيه ، وبقدر ما يسلك الفكر سبيله إلى إدراك أساس الميتافيزيقا ، يحاول هذا الفكر أن يفكر في حقيقة الوجود نفسه ، بدلا من أن يمتثل نقط الموجود عا هو موجود ؛ نقول بهذا القدر يكون التفكير بذلك قد ترك الميتافيزيقا على نحو ما . إن مثل هذا التفكير ليعود — من وجهة نظر الميتافيزيقا — إلى أساس الميتافيزيقا . لكن الذي لا يزال يبدو — من وجهة النظر هذه — وكائه أساس هو في الغالب شيء آخر لم يعبر عنه بعد ، بمقتضاه تكون أخر حيا يخبر في ذاته … شيء آخر لم يعبر عنه بعد ، بمقتضاه تكون

ماهية الميتافيزيقا هي أيضاً شيء آخر مختلف عن الميتافيزيقا .

ومثل هذا التفكير الذي يفكر في حقيقة الوجود لم يعد يقنع بعد بالماية فيزيقا ، لكنه أيضاً لا يفكر تفكيراً مضاداً للستافيزيقاً . وإذا رجعنا إلى صورتنا البيانية لقلنا : إنه لا بحتث جدّر الفلسفة . بل ممهد الفلسفة ، ومبدأ الفلسفة يظل مع ذلك بعيد المنال . إن الميتافيزيقا لتُسقهر عندما نفكر في حقيقة الوجود . ومع هذا ، لانستطيع أن نقر دعوى الميتافيزيقا بأنها تحكم علاقات الوجود، وتحدد تحديداً حاسماً كل صلة بالموجود بما هو موجود . بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا (Ceberwindung der Metaphysik) لا يقوض المتافيزيف ولا يهدمها ؛ فطالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً (animal rationale) كان أيضاً حبواناً مبتافزيقياً (animal metaphysicum) ، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً ، فالميتافيزيقا تتعلق \_ كما قال كانت \_ بطبيعة الإنسان. لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، فلا بد وأن يساعد في إحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوباً بتحول في الميتافيزيقا ما ثال .

وإذا تكلمنا — ونحن نعرض السؤال المتعلق بحقيقة الوجود — عن قهر الميتافيزيقا ، فعنى هذا : التفكير فى الوجود ذاته . ومثل هذا التفكير فى الوجود ذاته . ومثل هذا التفكير فى الوجود يجاوز عدم التفكير فى أساس جذر الفلسفة . وما التفكير الذى حاولناه فى كتاب ، الوجود والزمان ، (١٩٢٧)

إلا شروع فى السير فى طريق يمهد لقهر الميتافيزيقا ، مفهومة على هذا النحو . ومع ذلك ، فالذى يدقع تفكيراً كهذا إلى طريقه لا يمكن أن يكون سوى هذا الذى يمفكر فيه (Zu-denkende) . إن الوجود ذاته وكيف يتعلق بتفكيرنا أمران لا يتوقفان على تفكيرنا وحده ؛ فالوجود ذاتة والطريقة التي بها يكون ذاته ، يصدمان تفكير الإنسان صدمة من شأنها أن تثير تفكيره و تدفعه إلى أن يرتفع من الوجود ذا ته إلى أن يستجيب إلى الوجود بما هو كذلك .

لكن ، لماذا يتحتم أن يكون قهر للميتافيزيقا كهذا أمراً ضرورياً ؟ . هل المسألة تنحصر فقط فى تدعيم هذا المبحث من مباحث الفلسفة والذي كان لها حتى الآن حبدراً ، أم فى الاستعاضة عنه بمبحث آخر ، أساسى أكثر منه ؟ . هل هى مسألة تتعلق بتغيير نظام التعليم الفسفى ؟ كلا . أم ترانا نحاول العودة إلى أساس الميتافيزيقا ، كى نكشف عن فرض سابق للفلسفة أهملناه حتى الآن ، وأن نتبين بالتالى نكشف عن فرض سابق للفلسفة أهملناه حتى الآن ، وأن نتبين بالتالى عناً مطلقاً ؟ كلا .

إنها شيء آخر : حضور حقيقة الوجود أو غيابها يجعلها في خطر : فا هي بحالة الفلسفة ، ولا الفلسفة ذائها فحسب ، بل المسألة بالآحرى هي قرب أو بعد هذا الذي منه تستمد الفلسفة \_ بقدر ما تعني امتثال الموجود في علم علم كذلك \_ ماهيتها وضرورتها ، وما يجب البت فيه يس شيئاً آخر سوى : ما إذا كان في مقدور الوجود ذاته أن يمهد السبيل \_ ابتداء من حقيقته الخاصة \_ لع لاقة الوجود بماهية

الإنسان ، أو ما إذا كانت الميتافيزيقا فى عدم التفاتها إلى أساسها تمنع علاقة الوجود بالإنسان من أن تصل إلى إيضاح نابع عن ماهية هذه العلاقة نفسها إيضاحاً يورد الإنسان إلى التعلق بالوجود .

إن الميتافيزيقا في إجاباتها عن هذا السؤال المتعلق بالموجود بما هو موجود قد اقترضتمقدماً الوجود قبل هذا الموجود بما هو موجود. إنها تتكلم عنالوجودضرووة ، ومنثم باستمرار . لكن الميتافيزيقا لم تدفع الوجود ذاته إلى الكلام، لأنها لم تفكر في حقيقة الوجود، ولا في الحقيقة من حيث هي انكثاف ، ولاني ماهية الإنكثاف. وماهية الحققة لا تظهر دائماً ــ بالنسبة للستافيزيقا ــ إلا في الصورة المشتقة الثانوية .. صورة حقيقة المعرفة. وحقيقة القضايا التي تُكوَّن معرفتنا . ومهما يكن من شيء ، فالإنكشاف قد يكون سابقاً على كل حقيقة بمعنى وقد تكون الكلمة اليونانية Αλήθεια (إنكشاف . حَمِيقة ) هي الكلمة التي تقدم لمحة \_ غير ملحوظة حتى الآن \_ عن ماهية الموجود esse الذي لم يفكر فيه ، وإذا كان الأمركذلك . فالتفكير الإمتثالي للبيتافيزيقا لا يمكن إطلاقا أن يصل إلى هذه المامة الحقيقة ، مهما كرس نفسه تكريساً حماسياً للدراسات التأريخية عن فلسفة ما قبل سقراط ؛ فالذي يتعرض للخطر هنا ليس الإحياء الجزئ التفكير السابق على سقراط ، فأى محاولة من هذا القبيل عبث وتناقض. بل المطلوب هو بالأحرى قليل من الاعتبار لحضور ماهية الإنكشاف التي لم يعير عنها حتى الآن ، لأن الوجود على هذا النحو يكون قد أعلن عن نفسه . لقد ظلت حقيقة الوجود محجوبة ــــ أثناء ذلك ـــ عن الميتافيزيقا عبر تاريخها الطويل إبتداء من انكساندر حتى نيتشة .

لماذا لا تفكر الميتافيزيقا في حقيقة الوجود ؟ هل الفشل في التفكير مقصور فقط على أنواع معينة من التفكير الميتافيزيتي ؟ أم هو علامة مميزة لمصير الميتافيزيقا التي يبتعد عنها أساسها ؛ لأن جوهرها ـــ أعنى الإحتجاب يغيب عند بروخ الإنكشاف ،ويختني من أجل المنكشف الذي يظهر في صورة الموجود ؟ .

والميتافيزيقا مع ذلك تتكلم باستمراروعلى أكثر الاحوال المتغيرة إختلافا . إن الميتافيزيقا نعطى — ويبدو أنها تؤكد — المظهر الذى يوحى بأنها تسأل وتجيب عن السؤال المتعلق بالوجود ، والواقع أن الميتافيزيقا لم تجب أبداً عن السؤال المتعلق بحقيقة الوجود ؛ لآنها لم تسأل أبداً هذا السؤال ، والميتافيزيقا لم تسأل هذا السؤال لآنها لا تفكر فى الوجود إلا عن طريق امتثال الموجود بما هو موجود ؛ فهى نعنى الموجود فى بحموعة و تتحدث عن الوجود . تسمى الوجود وتعنى الموجود بما هو موجود ، إن قضا يا الميتافيزيقا — من بدايتها إلى نها يتها — لتدخل ، على نحو غريب ، فى نطاق خلط مقيم دائم بين الموجود والوجود . ومما لاشك فيه أن هذا الخلط لابد وأن يعد حادثاً واقعاً وليس غلطاً . ولا يمكن بأى حال أن ينسب إلى إهمال فى التفكير واقعاً وليس غلطاً . ولا يمكن بأى حال أن ينسب إلى إهمال فى التفكير الوتخلاف حينها يدعى الإنسان أن الميتافيزيقا تضع مشكلة الوجود .

ويبدو أن الميتافيزيقا ... بسبب النحو الذي تفكر بمقتضاه في الموجود والذي لم تدركه ... هي الحاجزالذي يحول بين الإنسان وعلاقة الوجود بمامية الإنسان في علاقته الأولى .

ما الذي يحدث لو أن العصر الحديث كله تحدد بغياب هذه العلاقة

وبنسيان هذا الغياب ؟ . ما الذي يحدث لو أن غياب الوجود أغرق الإنسان في الموجود على الخصوص ، تاركا إياه مهجوراً وبعيداً عن أي علاقة بالوجود في ماهيته ، بينها هذا الهجران نفسه ما برح خفياً مستوراً ؟ . ما الذي يحدث لو أن هذا كان هو الحال \_\_ الحال الذي طل أمداً طويلا الآن ؟ . ما الذي يحدث لو كانت هناك علامات تدل على أن هذا النسيان سيصبح في المستقبل أشد حسما ؟ .

هل لازالت هناك فرصة لإمرى مفكر يزهو فيها ويتكبر ، بالنظر إلى هذا الإنخسار المحتوم الذي يقدمنا إليه الوجود ؟ . هل لا زالت هناك فرصة \_ إن كان هذا هو موقفنا \_ نخدع فيها أنفسنا بأوهام مسلية وأن ننغمس فى زهو مصطنع ؟ . وإذا كان نسيان الوجود \_ الذي وصفناه هنا \_ حقيقياً ، فهل هناك فرصة كافية لمفكر يفكر فى الوجود ، أن يعانى فيها فزعا أصيلا ؟ . ما الذي يستطيع فكره أن يفعل أكثر من أن يعانى ، في القلق ، هذا الانحسار المحتوم بينها يفعل أكثر من أن يعانى ، في القلق ، هذا الانحسار المحتوم بينها للفكر أن يحقق هذا طالما أن القلق المسلم به والمحتوم يبدو وكأنه لا يزيد عن كونه حالة من حالات الانقباض؟ . ما الصلة بين هذا الوضع الوجودي للقلق و بين علم النفس والتحليل النفسى ؟

وإذا فرصنا أن قهر الميتافيزيقا يناظره السعى لتعلم كيفية الاهتهام بنسيان الوجود إبتغاء تجربة هذا النسيان، وقبول هذه التجربة فيا يتصل بالصلة بين الوجود وبين الانسان، أقول إذا فرصنا هذا فإن السؤال وما الميتافيزيقا؟، يظل، فن الحاجة إلى نسيان الوجود، أشد الضرورات ضرورة للفكر. إذن ، كل شى م يعتمد على ما يلى : لا بدلتفكيرنا أن يصبح أكثر نفكراً فى وقته ، ويتحقق هذا عندما يتوجه تفكيرنا إلى نقطة أصل أخرى ، بدلا من بنل درجة أعلى من الجمود ، فالتفكير الذي يطرحه الموجود بماهو كذلك ، وهو بائتالى تفكير إمتثالى ومثير فى هذا الطريق ، لا بد أن يكله نوع من التفكير مختلف ، يمر على الوجود ذاته ويستجيب بالتالى إلى الوجود .

تافهة <sup>م</sup>كلها تلك المحاولات التى تجعل التفكير الامتثالى — الذى لا يزال ميتافيزيقياً وميتافيزيقياً فقط — ذا تأثير وذا نفع للفعل المباشر فى حياة كل يوم العامة ، فمكلما أصبح تفكيرنا أكثر تفكراً واكثر ملاءمة لعلاقة الوجود به ، كان الفكر بنفسه اصنى فى العمل الملائم له ، يفكر فى ما يعنيه له ، وأن يفكر بالتالى فها أيفكر فيه .

لكن، من ذا الذى لايزال ويفكر فيه ؟ امرؤ يقوم باختراعات. إننا ونحن ندفع تفكيرنا إلى طريق، عليه قد يجد علاقة حقيقة الوجود عاهية الإنسان، وأن نفتح لتفكيرنا بمرآ، عليه قد يفكر في الوجود ذاته في حقيقته ؛ أن نفعل هذا فعناه أن التفكير الذي حاولناه في الوجود والزمان، تفكير يسير وعلى الدرب، نعلى هذا الدرب أى في خصدمة السؤال المتعلق بحقيقة الوجود سيصبح من الضروري أن نتوقف وأن نفكر في ماهية الإنسان، لأن تجربة نسيان الوجود التي لم تذكر على التخصيص سفقد كانت بحاجة إلى نسيان الوجود التي لم تذكر على التخصيص علاقة الوجود بماهية الإنسان مي من جهة انكشاف الوجود سعلامة بميزة أساسية الإنسان هي سمن جهة انكشاف الوجود سعلامة بميزة أساسية الإنسان هي سمن بحية انكشاف الوجود سعلامة بميزة أساسية الوجود، لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين سالذي نجربه ونعانيه الوجود، لكن ، كيف يتأتى لهذا التخمين سالذي نجربه ونعانيه

هنا \_ أن يتحول إلى سؤال صريح أمام كل محاولة جعلت لتحرير تحدد ماهية الإنسان من مفهوم الذاتية ومن مفهوم الحيوان الناطق animal rationale ؟ . ونحن إذ نصف بمصطلح واحد كلا من علاقة الوجود بماهية ا لإنسان ، وعلاتة الإنسان الاساسية بانفتاح ( هناك ) الوجود بما هو كذلك ، فالإسم , الآنية ، ( Dasein) هو الذي اخترناه للدلالة على ذلك الجال حيث يقف فيه الإنسان بوصفه إنساناً . وهذا المصطلح يستخدم ـــ حتى في الميتافيزيقا ـــ على نحو يقبل التبديل مع مصطّلحات اخرى كالوجود الخارجي existentia والحقيقة الواقعيَّة ، والواقع ، والموضوعية ، على الرغم من أن هذا الاستخدام الميتافيزيتي ُ يَدُّعم كذلك بالتعبير (الألماني) الشاتع menschliches Dasein (الوجود الإنساني). وعلى هذا ، فاي محاولة لإعادة التفكير في والوجود والزمان، مقضى عليها بالإخفاق طالما كان المرء مقتنعاً وراضياً بأن مصطلح ۥ الآنية ، في هذه الدراسة مستخدم بدلا من , الوعى ، . كما لو كان الأمر ببساطة امر استخدام كلمات مختلفة ! . وكما لو لم يكن الأمر الواحد والوحيد الذي يتعرض للخطر هنا هو جعل الناس تفكر في علاقة الوجود بماهية الإنسان ، وبالتالي تقديم ، اول كل شيء ، تجربة ـــ من وجهة نظرنا ـــ بماهية الإنسان قد تكني لتوجيه بحثنا . إن مصطلح و الآنية ، لا يحل محل مصطلح د الوعى ، ، ولا يحل مصطلح د الموضوع ،

 <sup>(</sup>۱) الآنية هي «تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية» ( الكمشخانوى :
 جامع أصول الأولياء » س ٥٥) . انظر أيضاً « الزمان الوجودى » للدكتور عبد الرحن بدوى س ٥ . وراجع اقتراح الدكتور عبد عبد الهادى أبو ريده :
 « رسائل الكندى الفلسفية » س ٩٧ ـ ١٠١ .

وما يعنيه إسم و الآنية ، فى كتاب و الوجود والزمان ، مشار إليه على نحو مباشر (ص ٤٢) فى العبارة الافتتاحية التالية : و إن و ماهية ، الآنية تقوم فى وجودها الماهوى Existenz

وعما لا جدال فيه أن كلة والوجود الماهوى، مرادفة في الميتافيزيقا لكلمة والآنية ، فكلاهما تشير إلى الحقيقة الواقعية لأى شيء حقيق ، إبتداء من الله إلى ذرة الرمل وبالتالى ، طالما كانت العبارة المذكورة آنفا مفهرمة فهما سطحيا ، فالصعوبة انتقلت فحسب من كلة إلى أخرى .. من كلة والآنية ، إلى كلة والوجود الماهوى ، ومصطلح والوجود الماهوى ، استخدم في والوجود والزمان ، للدلالة على وجود الإنسان على التخصيص ، وحينا تفهم كلة والوجود الماهوى ، فهما صحيحاً فمندئذ يمكن أن نفكر في وماهية ، الآنية في انفتاحها ، فالوجود ذاته يتجلى ويتحجب ، يمتد وينحسر ، وفي نفس الفتاحها ، فالوجود هذه الا تستنفد نفسها في الآئية ، والا يمكنها الوتت حقيقة الوجود هذه الا تستنفد نفسها في الآئية ، والا يمكنها عال أن تتوحد ببساطة معها ، بحسب القضية الميتافيزيقية التي تقول : عال كل موضوعية بما هي كذلك ، ذاتية ، .

ما معنى , الوجود الماهوى ، فى كتاب , الوجود والزمان ، ؟ إن الكلمة تعنى نحواً من أنحاء الوجود ، وبالذات وجود ذلك الموجود الذي يقف مفتوحاً من أجل انفتاح الوجود الذي يقوم فيه بتحمله إياه . و « التحمل له ۽ يخبر ويعاني تحت إسم « الهم » Sorge . وهذه الماهية المتخارجة للآنية لا تدرك إلا يواسطة الهم . والهم ــ على العكس من ذلك ــــ لا يخبر على نحو مطابق إلا في ماهيته المتخارجة . والتحمل معاناً على هذا النحو ، هو ماهية التخارج ek-stasis الذي ينبغي ان يدرك بالفكر إدراكماً محكماً . وعلى هذا ، فالماهية المتخارجة الوجود الماهوي لا تزال مفهومة فهماً ناقصاً ، طالما كان المرء يفكر فيها كما لوكانت مجرد د تحمل خارجاً ، ، ويينها يفسر . الخارج ، كما لو كان يعني ﴿ بعيداً عن ﴾ داخل محايثة للوعي والروح ، ذلك لأن الوجود ، مغهوماً على هذا النحو ، سيكون الوجود الماهوى مدركاً إبتداء من الذاتية ، و « الجوهر « ، بينما « الحارج » ينبغي أن يفهم على أساس الوجود نفسه . وما هو متخارج يتوقف ـــ وهذا أمر غريب كما قد يبدو \_ على الوقوف في والخارج، و والهناك، الذي للمنكشف، الذي قيه يكون الوجود نفسه حاضراً . إن المقصود من ﴿ الوجود الماهوي ﴾ في سياق بحث مدفوع بحقيقة الوجود وإليها موجه ، يمكن الدلالة عليه دلالة أجمل وأوقع بكلمة والوقوف في Inständigkeit . وعلى كل حال ، لا يد في نفس الوقت من أن نفكر في الوقوف في انفتاح الرجود ، وأن نفكر في معاناة هذا الوقوف ـــ في ( الحم ) والتلبث فيه، وأن نفكر في التغلب على النهاية القصوى (الوجود للموت) ; لأن هذه الأمور مجتمعة مي وحدها التي تكوِّن الماهية الكاملة للوجود المناهوي .

إن الموجود الذي يوجد على هيئة الوجود الماهوي هو الانسان ..

الانسان وحده يوجد وجوداً ماهوياً .الصخرموجود، لكنهلايوجه. وجوداً ماهوياً . الشجرة موجودة ، لكنبالا توجد وجوداً ماهوياً . الفرس موجود ، لكنه لانوجد وجودا ماهوياً . اكملك موجود ، لكنه لا يوجدوجوداً ماهوياً . الله بوجود ، لكنه لا يوجد وجودا ماهوياً . والقضية التي تقول : والانسان وحده يوجد وجوداً ماهوياء للاتعني ، بأي حال من الاحوال ، أنالانسان وحده هو الموجودحقاً، وينها سائر الموجود غير حقيتي ، ومجرد مظهر ، وامتثال يمتثله الانسان. القضية : ﴿ الْأَنْسَانَ يُوجِدُ وَجُودًا مَاهُو يَا ﴾ معناها أن الأنسان هوذلك الموجود الذي يتميز وجوده بالوقوف المنفتح في إنكشاف الوجود ، إنه الموجود الذي يتميز بأنه منالوجودوفي الوجود . والحقيقة الماهوية للإنسان هي التي تبين لنا لماذا يستطيع الإنسان ان يمتثل الموجود بما هو كذلك ، ولماذا يستطيع أن يكون على وعي بها . إن كل وعي يفترض افتراضاً سابقاً ، وعلى نحو متخارج ، يفترض فهما للوجود الماهوى على أنه ماهية الإنسان... ومعنى الماهية أن الإنسان حاضر طالماكان إنساناً . لكن الوعى هو ذاته لايخلقا نفتاح الوجود ، وماهو كذلك بالذي يمكن الإنسان أن يقف مفتوحاً للموجود. وما إذا كانت إحالة الوعى تتحرك ، وفي أي بعد حر من الابعاد تتحرك ومتى ، إذا لم يكن والوقوف في هو ، في المحل الأول ، ماهية الإنسان . وأي معنی آخر یمکن أن یکون ــ إذا أتبح لای إنسان أن یضکر فی هذا ِ مَلِياً ـــ لَــُكُلُّمة Sein ( وجود) في النكلات ( الألمـانية ) التالية : (وعى ذاتى ) Selbst-bewusstsein (وعى ذاتى ) Bewusstsein إذا لم تدل على الحقيقة المــاهوية لهذا الذي يوجد وجوداً ماهوياً ؟،

فأن يكون ذاتاً ، فن المسلم به أنها سمة واحدة لماهية هذا الموجود الهنى يوجد وجوداً ماهوياً ، بيد أن الوجود الماهوى لا يتوقف على أن يكون ذاتاً ، ولا يمكن أن يحدد وفقاً لاساس من هذا القبيل . لقد و وجهنا بأن التفكير الميتافيزيتي يفهم ذاتية الإنسان على اساس من الجوهر أو \_ والامر فى النهاية واحد \_ على أساس الذات . ولهذا السبب فأول طريق يؤدى بنا بعيداً عن الميتافيزيقا إلى حقيقة الإنسان الماهوية المتخارجة ، لابد أن يقودنا عبر التحديد الميتافيزيق الموجود والزمان ، بندا ٣٣ و ٢٤) .

ومع ذلك ، فالسؤال المتعلق بالوجود المناهوي يتبع دائماً ذلك الذي هو ليس بأقل من أن يكون سؤال الفكر الوحيد، هذا السؤال ــ وإن لم يطرح بعد طرحاً صريحاً ــ يتعلق بحقيقة الوجود يوصفه الأساس المحجوب للميتا فيزيقا بأسرها ؛ لهذا السبب لم يحمل البحث الذي حاول الإشارة إلى طريق العودة إلى أساس الميتا فيزيقًا، لم يحمل عنوان والوجودوالزمان، ولا عنوان والوعي والزمان، ولا يمكن فهم هذا العنوانكا لو كانشبياً بالمتجاورات التي جرتعليما العادة مثل؛ الوجود والصيرورة ، الوجود والظاهر ، الوجود والتفكير ، أو الوجود والواجب . ذلك أن الوجود فى كل هذه الحالات محدود ، كما لوكانت الصيرورة والظاهر والتفكير رالواجب أمورآ لا تتعلق بالوجود ؛ على الرغم من أنها ليست شيئاً كا هو واضح ، وتتعلق ــ بالتالى ــ بالوجود'. والوجود في كتاب والوجود والزمان، ليس شيئاً آخر\_ سوى الزمان ؛ من حيث أن الزمان هو اللقب الذي أطلق على حقيقة الوجود، وهذه الحقيقة هي حضور الوجود، وبالتالي الوجود ذاته .. لكن ، لماذا , الزمان ، و , الوجود ، ؟

إننا حين نفكر في بدايات التاريخ لما انكشف الوجود في تفكير المونان ، عكن أن يقيين أن اليونان أدركوا ــ منذ البدء ــ أن وجود الموجود هو حضور الحباضر . إننا عندما تترجم الكلمة اليونانية ﴿ ١٩١٤ عَلَى أَنَّهَا ﴿ وَجُودَ ﴾ . فترجمتنا ـــ منَّ الناحية الغوية سليمة ، مع أننا لا نقوم إلا باستبدال بحموعة من الأصوات باخرى . لكن ، بمجرد ما نراجع أنفسنا يتضح لنا أننالم نفكر في الـ ﴿ عَلَمُ عَلَمُ كَانَتَ عَنْدَ الَّيُونَانِينِ ، وَلَمْ يَخْطَرُ فِي أَدْهَا نَنَا ــ مقابل هذا ــ مفهوماً واضحاً وذا معنى واحد ، عندما تتكلم عن « الوجود » . لكن ، ماذا نحن قائلون عندما نستبدل بالنكلمة اليونانية و ١٠٥٤ ، كلمة و وجود ، وبكلمة و وجود ، الكلمة اليونانية « eǐvai » والكلمة اللاتينية « esse ؛ . نحن لا نقول شيئاً . إن الكلمة اليونانية واللاتينية والآلمانية لتظل كلها على السواء خرساء . فطالما نحن ملتزمون بالاستخدام الجارى (اللغة ) فنحن لانخدع إلا أنفسنا بوصفنا صناعاً لأعظم الأشياء فراغاً من المعنى ، والتي اكتسب الجريان في الفكر الإنساني والتي بقت ساء رية حتى هذه اللحظة . إنكلة εῖναι هذه معناها: الحضور . وماهية الحضور Das Wesen des Anwesens تحتجب بعمق في الأسماء الأولى للوجود. لكن كلتي «εῖναι» و «ουσια» هما بالنسبة لنا مثلهما مثل السكلمتين د παρι ، و «απουσια» معناهماأول كلشيء ما يلي : في الحضور بجرى ــ على نحو مجهول ومحجوب ــ الزمان الحاضر والاستمرار ، أي بكلمة واحدة «الزمان» . فعلي هذا ، الوجود بما هو كذلك مكشوف بسبب الزمان . وعلى هذا أيضاً ، يعنى الزمان الإنكشاف، اى حقيقة الوجود. بيد أن الزمان الذي ينبغي أن نفكر فيه هنا لايخبر خلال سيرة الموجود المتغيرة ؛ إذ من الواضح أن الزمان ذو ماهية مختلفة لم نفكر فيها عن طريق مفهوم الميتافيزيقا عن الزمان. ولا يمكن إطلاقاً أن نفكر فيه كذلك على هذا النحو . ومن ثم يصبح الزمان هو لقب حقيقة الوجود التي لابد ان تخبر وتعانى .

إن ثمت إشارة للزمان ، لا تظهر من أقدم الآسماء الميتافيزيقية للوجود فحسب ، بل كذلك من آخر أسمائه ، الذى هو والعود الأبدى لنفس الشيء ، والزمان ـ خلال تاريخ الميتافيزيقا كله ـ حاضر على نحو حاسم قاطع في تاريخ الوجود ، دون أن ندركه أو نفكر فيه . والمكان بالنسبة إلى هذا الزمان ليس شيئاً ينتظم إلى جواده ولا يندرج فيه .

ولنفرض أن إمراً يحاول أن يقوم بنقله من امتثال الموجود بما هو كذلك إلى التفكير في حقيقة الوجود ، فثل هذه المحاولة التي تبدأ من هذا الامتثال لابد أن نظل متمثلة \_ بمعني معين \_ حقيقة الوجود كذلك ، وأى امتثال من هذا القبيل لابد ضرورة أن يكون \_ بقدر ما هو امتثال \_ عنالفاً لذلك الذي ينبغي أن نفكر فيه ، قاصراً عن بلوغه كلية . وهذه العلاقة التي تصدر عن الميتافيزيقا وتحاول أن تدخل في علاقة حقيقة الوجود بماهية الإنسان ، هذه العلاقة تسمى بالفهم "Verstehen" . لكن الفهم هنا ينظر إليه في نفس الوقت ، من جهة إنكشاف الوجود ، والفهم مشروع ملتى إلى الآمام ، أى أنه ملتى في نطاق المفتوح . والنطاق الذي يتجلى فيه الشروع على أنه مفتوح بحيث يتبدى فيه شيء (هنا الوجود) على أنه شيء ما (هنا الوجود كما هو بذاته في انكشاف ) بدأته في المحود ، و «حقيقة الوجود » كلاهما يدل على نفس الئيء ،

ولنفرض أن الزمان يُتعلق تحقيقة الوجود على نحو لا يزال خفياً عجوباً ، فعندئذ لابد لسكل مشروع يعتنق صراحة حقيقة الوجود ومثلا لنحو من أنحاء فهم الوجود ، لابد له أن يبحث في الزمان بوصفه أفقاً لاى فهم للوجود مكن ( الوجود والزمان . بنود ٣١ ـ ٣١و٦٨) .

وتصدير « الوجود والزمان ، ينتهى فى الصفحة الأولى من الكتاب بهذه العبارات : « إن تقديم عمل محكم وعينى عن السؤال المتعلق بمعنى « الوجود ، هو المقصد الذى استهدفناه فى هذا البحث . وتفسير الزمان بوصفه أفقاً لمكل محاولة بمكنة لفهم الوجود ما هو إلا هدفه الموقت » .

وما من فلسفة إلا ووقعت فى حال نسيان الوجود الذى أصبح وبقى — فى نفس الوقت — مطلباً محتوماً وملحاً على الفكر فى والوجود والزمان ، و بصعوبة أمكن الفلسفة ان تقدم برها نا أوضح عن قوة هذا النسيان للوجود ، أوضح من كونها أمدتنا بتوكيد قاطع غفلت به عن السؤال الوحيد والحقيق الذى تناوله كتاب و الوجود والزمان ، ومن ثم ، فالذى يتعرض للخطر هنا ليس سلسلة من سوء الفهم لكتاب ( الوجود والزمان ) بل هو تخلينا نحن عن الوجود .

 عاهر موجود . وعلى هذا النحو تمثثل الميتافيزيقا الموجود بما هو كذلك في محموعه، إنها تتناول موجودية الموجود دها كو مزدوج ، فني المقام لكن الميتافيزيقا تمثثل موجودية الموجود على نحو مزدوج ، فني المقام الأول تمثثل محموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سما ته عموماً « نفس الوقت أيضاً تمثثل محموع الموجود بما هو كذلك بمعني الموجود الآسمي ، وبالتالي الإلهي مجموع الموجود بما هو كذلك بمعني الموجود الآسمي ، وبالتالي الإلهي « معلى نحو عاص \_ إنكشاف الموجود بما هو كذلك في هذه الصورة المزدوجة .

الأولى إلى أهل كورتئوس: «ألم يجعل الله حكمة هذا العالم تصبح حاقة ؟ » ( الرسالة الأولى إلى أهل كورتئوس . الإصحاج الأول آية . ٧ ) «ماقة ؟ » ( الرسالة الأولى إلى أهل كورتئوس . الإصحاج ومهما يكن من شيء ، فإن حكمة هذا العالم «σοφια του κοσμου» هي تبعاً للإصحاح الأول . آية ٢٧ - ذلك الذي يبحث عنه اليونانيون «πρωτή φιοσοφια» — بنوع وحتى أرسطو يسمى الفلسفة الأولى « πρωτή φιοσοφια ، — بنوع خاص — ما يبحث عنه . فهل يصمم اللاهوت المسيحي يوماً ما تصميا جاداً على أن يأخذ بكلام الرسالة ، ويأخذ من ثمة أيضاً بتصور الفلسفة بوصفها حاقة ؟ .

الميتافيزيقا — من حيث حقيقة الموجود بما هو كذلك — خاصية مزدوجة ، ومع ذلك ، فسبب هذا الإزدواج — ولندع مصدره على حدة — لا يزال مستغلقاً على الميتافيزيقا ، وليس هذا ، بالام العرضى ، ولا يرجع إلى مجرد الإهمال ، وللميتافيزيقا هذه الخاصية المزدوجة ، لانها هي ما هي : إمتثال الموجود بما هو موجود . لاخيار للمنيافيزيقا وللكونها ميتافيزيقا فهي — بسبب ماهيتها نفسها — مستبعدة من تجربة الوجود « لانها دائماً لا تمتئل الموجود « من ، إلا من جهة ما قد تجلى من الوجود وصفه موجوداً « منه ، لكن الميتافيزيقا لم تلتفت أبداً إلى ما قد حجب نفسه في هذا الموجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً .

وعلى هذا ، فقد آن الأوان ، حينها بات من الضرورى القيام بمحاولة نضرة بكر ، تدرك بالفكر ما يقال على نحو دقيق عند ما نتكلم عن الموجود «بنق أو عندما نستخدم كلة «موجود» التفكير وتبعاً لذلك قالسؤال المتعلق بالموجود «بنق أعيد تقديمه في التفكير الإنساني . (الوجود والزمان . التصدير) ـ بيد أن إعادة التقديم هذه ليست بجرد تكرار المسؤال الافلاطوني الارسطاطالي ، إنها على العكس تسأل عن ذلك الذي يحجب نفسه في الموجود «بنق» .

إن الميتافيزيقا تقوم على ذلك الذي يححب نفسه هنا طالما هي تدرس الموجود عا هو موجود ، والحاولة التي تبحت فيما يحجب نفسه هنا ، تنشد ــ من جهة الميتافيزيقا ــ أس الانطلوجيا وقاعدتها . وعلى هذا، أطلقنا على هذه المحاولة في والوجود والزمان، ( ص ١٣ ) اسم و الأنطلوجيا الأساسية ، (Fundamentalontologie) . ومع ذلك ، فهذا العنوان ، مثله مثل أي عنوان آخر نظر إليه ــ فيها بعد ــ على أنه غير ملائم ؛ فما لا شك فيه أ نه ـــ من جهة الميتافيزيَّعًا ـــ يقول شيئًا صائباً ، لكن من حيث الدقة مضلل لهذا السبب ، لأن الذي يحدث ما هو إلا نجاح في الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير في حقيقة الوجود. وطالما يسمى هذا التفكير نفسه . أ نطلوجيا أساسية ، فإنه بهذا العنوان يعرقل طريقه الخاص ويحطيه بالغموض ، ذلك لأن ما يوحى به عنوان . ﴿ الْأَنْطَاوِجِيَا الْأَسَاسِيةِ ﴾ هو بالطبع أن محاولة التفكير في حقيقة الوجود ـــ لاحقيقة الموجود كما تفعل كل أنطلوجيا ـــ لا تزال مى نفسها ( لاحظ أنها تسمى باسم و انطلوجيا أساسية ، ) نوعاً من الانطلوجيا . الواقع أن محاولة التفكير في حقيقة الوجود لتشرع : في السير في طريق العودة إلى أساس المتنافزيقا ، وهي بخطوتها الأولى · تترك على الفور مجال الانطلوجيا بأسره . ومن ناحية أخرى ، فإن

كل فلسفة تدور حول تصور والعلوم مباشر كان أو غير مباشر ، لتظل فى جوهرها وبالضرورة ، أنطلوجيا ، سوا. أرست قاعدة جديدة للانطلوجيا أو أكدت لنا أنها بينت تهافت الانطلوجيا بوصفها إفرازاً تصورياً للتجربة .

إن التفكير الذي حاول التفكير في حقيقة الوجود \_ وقد انبثق من العادة القديمة .. عادة إمتثال الموجود يما هو موجود \_ أصبح مقيداً بثلك التصورات المألوفة المعتادة . فتحت هذه الظروف يبدو أنه لكى نقوم بعملية توجيه ذهني أولية ، ولكي نمهد للإنتقال من التفكير الإمتثالي إلى نوع جديد من التفكير الامتثالي إلى نوع جديد من التفكير الامتثالي إلى نوع جديد من التفكير الافكران ضرورة. للنا من السؤال: ما الميتافيزيقا ؟

إن عرض هذا السؤال في المحاضرة التالية ليبلغ مداه في سؤال. آخر. هذا السؤال ويسمى بالسؤال الأساسى للميتافيزيقا وهو : لماذأ كان ثمت موجود على الإطلاق ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . وبما لا شك فيه أن الناس أثناء ذلك [ منذ أن نشرت هذه المحاضرة لأول مرة سنة ١٩٧٩] تحدثوا كثيراً عن القلق والعدم ، وكلاهما أذكر في هذه المحاضرة . ولم يتفضل أحد مطلقاً أن يسأل نفسه لماذا ينبغي على عاضرة تتحرك ابتداء من التفكير في حقيقة الوجود إلى العدم ، وتحاول بعد ثذ أن تفكر من هناك في ماهية الميتافيزيةا للهذا ينبغي عليها أن تدعى أن هذا السؤال هو السؤال الأساسي للميتافيزيقا . كيف يتسنى لقارى من هنابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل نابه أن يشعر باعتراض على طرف لسانه هو أجدى من كل

الإعتراضات التي وجهت ضد القلق والعدم ؛ ؟والسؤال الآخير يقضى على الإعتراض الذاهب إلى أن البحث الذي يحاول التفكير في الوجود عن طريق العدم ، بحث يرجع في النهاية إلى سؤال يتعلق بالموجود . وقضلا عن هذا ، فإن السؤال نفسه يسير على النحو المسألوف المعتاد للميتافيزيقا ، وذلك لآنه يبدأ بكلمة : «لماذا ؟ » السبية . إذن ، إلى هذا الحد تتهافت المحساولة التي تفكر في الوجود . في سبيل المعرفة الإمتثالية للموجود على أساس الوجود . ولمكى نزيد الطين بلة نقول إن السؤال الآخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وصفه ليبنتز إلى السؤال الآخير من الواضح أنه هو السؤال الذي وصفه ليبنتز الميتافيزيق في كتابه «مبادي «الطبيعة واللطف الإلهي » : «لماذا كان بالأحرى شي « ولم يكن لا شي » ؟ » . ( بجموع مؤلفاته ، طبعة جيرهارد . المجلد السادس ص ٢٠٢ ، تعليق رقم ٧ ) .

هل قصرت المحاضرة إذن عن بلوغ مقصدها ؟ بعدكل شيء ، هذا عكن تماماً نظراً لصعوبة تحقيق الإنتقال من الميتافيزيقا إلى نوع من التفكير مختلف ، هل تنتهى المحاضرة بأن نسأل السؤال الميتافيزيتي الذي وضعه ليبنتز وهو السؤال عن العلة العليا لمكل الأشياء ذات الوجود ؟. لماذا إذن لم نذكر اسم ليبنتزكا تقضى اللياقة ؟.

أم ترانا نسأل السؤال بمعنى مختلف تماماً ؟. وإذا لم يتعلق بالموجود ويبحث فى العلة الأولى للموجودات ، فعند ثذ لا بد أن ببدأ السؤال من ذلك الذى لا يكون موجوداً. وهذا بالضبط ما يحدده السؤال فتكتب كلة دعدم ، بالحروف الكبيرة . هذا هو الموضوع الأوحد للمحاضرة ويبدو أن المطلب الآن واضع وهو أنه لابد من التفكير في نهاية

المحاضرة من خلال منظورها الذي يحدد المحاضرة بأسرها . وإن ما أطلقنا عليه إسم السؤال الأساسي للستافيزيقا ، كان سيكون من الناحية الأنطلوجية الأساسية ، السؤال الذي ينبثق عن أساس الميتافيزيقا ، وسؤالا عن هذا الأساس .

لكن ، إدا أجرتا لهذه المحاضرة أن تمعن النظر إلى مهمتها المتميزة ، فكيف أيتسنى لنا أن نفهم هذا السؤال ؟ .

السؤال هو : إلماذا كان تمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ . إفرض أننا لم نبق داخل مجال الميتافيزيقا لكي نسأل على نحو ميتافيزيتي مَالُوف، وافرض أننا لم نفكر في حقيقة الوجود بمعزل عن ماهية الميتافيزيقا وحقيقتها ، عندئذ لابد أن نسأل بالمثل السؤال التالى : كيف يحدث أن يكون للموجود الأولوية والصدارة فىكل مكان ويدعى لنفسه فعل « المكينونة ، ، بينها ذلك الذي ليس موجوداً أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، قد بتى نسياً منسياً ؟ . كيف يحدث للوجود أن يكون حقيقة عدماً . والعدم في الحقيقة غير موجود؟ . هل يحدث هذا نتيجة الآخذ بالإفتراض الذي لايزال ثابتاً في الميتافريقا بأسرها وهو أن والوجود ، أمر مسلم به تسلما ، وأن العدم بالتالي أسهل من الوجود .. هذا هو الوضع في الواقع بشأن الوجود والعدم فإن لم يكن الأمركذلك ، فا كان ثمت داع يدعو ليينتز إلى القول فى نفس الموضع وعلى سبيل التوضيح : ﴿ لَأَنَ العَدَمُ أَبِسُطُ وأُسْهُلُ من ای شیء ، .

ما هذا الذي يكون أكثر ألفازاً من القول بأن: الموجود موجود او أن الوجود موجود؟. أم أن هذا التأمل نفسه يخفق في أن يقترب بنا من ذلك اللغز الذي أحاط بوجود الموجود.؟

مهما یکن الجواب و فالأوان قد آن للتفکیر من خلال محاضرة و ما المیتافیزیقا ؟ ، التی تعرضت لهجات کثیرة، تفکیراً یبدأ من نهایتها ، لامن شیء یتخیل تخیلا .

## مارتن هیـــدجر WAS IST METAPHYSIK ?

# ما الميتافيزيقا ?

ترجمة فؤاد كامل

## ما الميتافيزيفا ؟

ما الميتافيزيقا؟ ما أن يوضع هذا السؤال حتى يتوقع الإنسان أن يؤدى إلى حديث وعن ، الميتافيزيقا ؛ غير أن هذا شيء لا يدخل في نيتنا ، وإنما سنناقش بدلا عن ذلك سؤالا ميتافيزيقيا محدداً . وبالسير على هذا النحو ، نتقل مباشرة إلى داخل الميتافيزيقا ، وبهذه الطريقة وحدها نتيح للميتافيزيقا الإمكانية المناسبة لتقديم نفسها . وتنطوى خطتنا على البدء بد وعرض ، سؤال ميتافيزيق ، ثم تحاول بعد ذلك و توضيح ، هذا السؤال ، وتنتهى و بإعطاء ، إجابة عليه .

#### عرض سؤال ميتافيزيقي

الفلسفة من وجهة نظر الإدراك الإنسانى السليم هى و العالم مقلوباً رأساً على عقب ، على حد تعبير هيجل ؛ ومن ثم فإن طبيعة مهمتنا الخاصة تقتضى مبدئياً أن نحدد معالمها. وهذه الخاصية تنجم عن الطبيعة المزدوجة التى يتسم بها التساؤل الميتافيزيق .

فن ناحية ، نجد أن كل سؤال ميتافيزيق يشمل دائماً وبجموع ، ما تنطوى عليه الميتافيزيقا من إشكاليات problématique ، وهو فى كل مرة هذا و المجموع ، نفسه . ومن ناحية أخرى ، لا يمكن أن يوضع أى سؤال ميتافيزيق إلا إذا كان السائل \_ بما هو كذلك \_ مُتكف منا هو نفسه داخل السؤال ، أى ومندرجاً ، في هذا السؤال .

ومن هذا نستطيع أن نستخلص التحذير التالى : يجب أن يوضع السؤال الميتافيزيتي بالضرورة في جملته ؛ كا ينبغي أن يكون في كل مرة وكأنه نابع من الموقف الجوهري للآنية المتسائلة . وتحن الذين فسأل دهنا ، و د الآن ، ومن و أجلنا ، تحن . وآنيتنا . بوصفتا باحثين وأساتذة وطلاباً . تحددها و المعرفة ، . فاذا يقع لنا من أمور جوهرية في أعماق آنيتنا الآن وقد أصبحت المعرفة و شهوتنا ، ؟

إن ميادين المعرفة ينفصل بعضها عن البعض الآخر بمسافات متباعدة ؛ والطريقة التي يعالج بها كل علم من علومنا موضوعه يختلف اختلافاً جوهرياً عن طريقة غيره من العلوم . غير أن هذا الحشد المتناثر مرس المناهج العلمية لا يدين اليوم باتساقه لغير التنظيم الفئي للجامعات والسكليات ؛ ولا يحتفظ بأى معنى إلا من خلال الغايات العملية التي يستهدفها المتخصصون . وعلى العكس من ذلك ، نجد أن جذور العلوم في أساسها الجوهري قد ذوت واضمحلت .

ومع ذلك ، فإننا فى هذه العلوم جميعاً ، وإذا تتبعنا مقاصدها الخاصة بها تماماً — نكون دائماً على صلة ، بالموجود نفسه ، ومن وجهة نظر هذه العلوم لا يتمتع ميدان من ميادينها ـ على وجه الدقة ـ بأية و أولوية ، على غيره من الميادين . فالطبيعة لا تأتى دقبل التاريخ ، أو العكس . وليس فى المناهج التى تتناول الاشياء منهج يعلو على سائر المناهج . وليست المعرفة الرياضية أشد إحكاماً من المعرفة التاريخية أو اللغوية ، كل ما فى الامر أنها تنصف بالدقة ، وهذه الدقة شىء آخر غير و الإحكام ، . وأن نطالب و علم التأريخ ، بالدقة ، معناه الإساءة غير و الإحكام ، . وأن نطالب و علم التأريخ ، بالدقة ، معناه الإساءة

إلى فكرة و الإحكام ، التي تخص علوم و الروح ، و و الصلة بالعالم » التي تتحكم فى العلوم جميعاً ــ بما هى كذلك ــ تجعلها تبحث الموجود نفسه، لكى تجعل من هذه العلوم موضوعا لكشف و تدريف يرسى أساسه ، بحيث يتفق فى كل مرة مع نوعية هذا الموجود ، و و ما ثية ، محتواه . وما تنجزه العلوم ، بفضل ما تضعه نصب عينها من مثال ـ هو و حركة ترب صوب ما هو جوهرى فى الاشياء جميعاً ، .

وهذه الصلة المميزة بالعـالم ، التي هي علاقة تتجه نحو الموجود نفسه ، ترتكز على موقف مختاره الوجود الإنساني في حرية وتهتدي به . ومن المؤكد أن السلوك العام للإنسان ، سواء أكان سابقاً على العلم . أم خارجاً عنه \_ ينطوى أيضاً على علاقة بالموجود . غير أن الصفة التي يمتاز بها العلم ترجع إلى أنه يترك ــ عامداً متعمداً ــ الكلمة الأخيرة للشيء ذاته ، والشيء وحده . وحين يتمسك العلم على هذا النحو في وضعه للسؤال وفي تعريفه ، وفي عرضه للحجج ، حين يتمسك العلم بما في الأشياء من مادية صرف ، فإنه يخضع للموجود بحيث يترك له ، وُله وحده \_ أن يكشف عن نفسه . وهكذا يقوم البحث والنظرية و بدور الحدمة ، وعلى تطور هذه والحدمة ، تستقر إمكانية القيام ﴿ بدور المرشد ﴾ \_ وكأنها تستقر على قاعدة \_ في جملة الوجود الإنساني. وعلى الرغم بما يتصف به من قصور ، فإن هذا هو دوره الحاص في البحث . ومن الحق أننا لا نتصور الصلة الخاصة التي نقوم بين العلم والعالم ، والموقف الإنساني الذي تهتدي به ، تصوراً كاملا إلا حين نشاهد ، وندرك رما ، بجرى أمامنا . وما يتأرخ geschicht فى العلاقة القائمة , على هذا النحو ، مع العالم . والإنسان ـــ هذا

الموجود بين غيره من الموجودات ... ويقوم بالعلم .. وما يحدث. في هذا العمل الذي يقوم به الإنسان لايقل عن كونه وإقتحام، موجود ... يسمى الإنسان ... للموجود في جملته . وهذا و الاقتحام، أو والغزو، يتم بصورة ويتفتح ، فيها الموجود على ما هو عليه و بما هو عليه . وهذا الاقتحام الذي ينشأ عنه التفتح، هو قبل كلشى ، ووفقاً لطريقته الخاصة ، ما يسريلما الموجود لنفسه .

وهذه الجوانب الثلاثة: العلاقة مع العالم، والموقف والاقتحام، التي تؤلف في أساسها وحدة، تقوم بتبسيط الآنية التي تتحقق في الوجود العلمي، وتقطيعها تقطيعاً تنقدح منه النار. فإذا أسقطنا على الوجود العلمي الضوء الذي ينبعث عن هذه العملية، وإذا امتلكنا وصراحة، هذه الآنية المتحققة في العلم فلابد أن نقول و بالضرورة،:

إن ما تشير إليه العلاقة بالعالم هو د الموجود ذاته ، ، ولا شي. سواه .

وما به يتأرخ التحليل الذى يبحث ويواجه فى الاقتحام ، هو الموجود ذاته ـــ ولا شىء خارجه .

ولكن من العجيب أن الإنسان الذي يقوم بأبحاثه ، وفي اللحظة التي يتأكد فيها عا ينتسب إليه حقاً ... في هذه اللحظة يتحدث عن شيء و آخر ، . إن ما ينبغي أن ينفذ إليه البحث هو في بساطة ، ما هو موجود ، وخارج هذا الوجود : لاشيء ، «ما هو موجود» وحده ،

وخلاف ذلك : لا شيء ؛ « ما هو موجود ، فحسب ، وخارج ذلك : عدم .

فا هو إذن هذا , العدم ، ؟ أمن قبيل المصادفة أننا عبرنا على هذا النحو فى تلقائية طبيعية ؟ أهى مجرد طريقة للكلام ، لا أكثر ؟

ولكن ، ماذا يدعونا إلى الاهتهام بهذا العدم ؟ العدم أمر يرفضه العلم ويستبعده بوصفه مكوناً للسلبي الحالص le pur négatif. ومع ذلك ، فإننا حين نستبعد والعدم ، على هذا النحو ، ألا نكون كن يقبله ؟ ولسكن أنستطيع أن نتكلم عن القبول حين نقبل ولاشيء ، ؟ رالا نقع حيئنذ وقوعاً صريحاً في مشاحة لفظية جوفاء ؟ الاينبني على العلم أن يصطنع والآن، ما يتسم به من جدية وبعد عن الانفعال ليقرو أن مهمته مقصورة على و ما هو موجود ، فحسب ؟ والعدم .. هل يمكن أن يكون بالنسبة للعلم سوى مصدر للفزع والوهم ؟

وإذا لم يتجاوز العلم ما له من حقوق ، ألفينا نقطة واحدة ثابتة وهى أن للعلم لايريد أن يعرف شيئاً عن ، العدم ، وهذا \_ فى نهاية الأمر \_ هو التصور العلمي المحكم للحدم . نحن نعرف هذا العدم من حيث أننا لا نريد أن نعرف شيئاً عنه ، عن هذا العدم .

العلم لا يريد أن يعرف شيئاً عن العدم . ولكن من المؤكد أيضاً أنه هنالك \_ حيث يبحث العلم عن التعبير عن ماهيته الحاصة ، يهيب بالعدم لنجدته . فها هو يلجأ إلى ما يرفضه . فأى د تنافر ، ذلك الذي يكشف عنه العلم في حقيقته الجوهرية ؟

وحينما تتأمل وجودنا الفع لى \_ بوصفه وجوداً يحدده البحث

العلى ــ نكون قد وقعنا فى ورطة . وفى هذه الورطة يكون تمة سؤال قد تشكل فعلا ، ولا يحتاج السؤال إلا أن يصاغ فى ألفاظه المحددة : ماذا عن العدم ؟

## توضيح السؤال

يدفعنا توضيح السؤال عن العدم بالضرورة إلى الموقف الذي يجعلنا نعرف هل من الممكن أن نتلق إجابة عنه ، أم أن الإجابة عنه مستحيلة .

وقد ذكرنا من قبل إن العدم قد قبل ، أى أنه استبعد ــ على العكس من ذلك ــ بواسطة العلم في لا مبالاة مترفعة ، بوصفه «ما لا وجودله» .

ومع ذلك فلنحاول أن نتساءل عن العدم: ما العدم؟ إن هذا السؤال يكشف للوهلة الآولى عن شيء غير مألوف. فنحن بتساؤلنا على هذا النحو ، نكون قد وضعنا العدم فعلا بوصفه شيئاً وقائما ، هو هذا أو ذلك ، أى بوصفه وموجوداً ، بيد نه يختلف عن هذا اختلافاً أساسياً ، ذلك أن التساؤل عن العدم — أى السؤال عما هو وكيف يكون — ويقلب موضوع السؤال إلى عكسه ، وبذلك يجرد السؤال نفسه عن موضوعه الحاص .

ويترتب على ذلك ، أن كل و لمجابة ، عن هذا السؤال مستحيلة منذ البداية ، ذلك أنها تتمثل وفقاً لقوة الآشياء على النحوالتالى: العدم هو ، هذا أو ذاك . وفالسؤال والإجابة فيما يتعلق بالعدم ينطويان على والخلف ، نفسه » .

وعلى هذا ، فليس ثمة ما يدعو حتى إلى أن يرفضه العلم ، فالقاعدة التي يقبلها الجميع بوصفها القاعدة الآساسية للفكر ، وقضية التناقض الذي يجب تحاشيه ، و د المنطق ، العام كلها ، تقضى على هذا السؤال . ذلك أن الفكر الذي هو في جوهره دائماً تفكير في شيء ما يجب ان يتصرف \_ من حيث هو تفكير في العدم \_ ضد ماهيته الخاصة .

وما دمنا لا نستطيع أن نجعل من و العدم ع ... بما هو كذلك ... موضوعاً ، فما نحن قد بلغنا نهاية بحثنا عن العدم ... مفترضين فى كل هذا السؤال أن المنطق، هو الحسكم الأعلى، وأن والعقل، هو الوسيلة .. وأن الفكر هو الطريق المؤدى إلى إدراك العدم وفى اصله، وإلى تقرير إمكان الكشف عنه .

ولكن، هل يجوز لنا أن نعتدى على سيادة والمنطق باوهل العقل هو السيد الحاكم حقاً في عدا السؤال عن العدم ؟ إننا لا نصل بمعونته إلا إلى تحديد عام جداً للعدم ، وإذا كنا نستطيع أن نضع العدم بوصفه مشكلة ، فليس ذلك إلا على أنه مشكلة تقضى على نفسها بتفسها ، لأن العدم هو سلب جملة الموجود ، هو اللاموجود الحالم البسيط ولكننا حين أنعَبِّر على هذا النحو ، نخضيع العدم لتحديد أعلى هو السلب : فنحن نعرفه بوصفه شيئاً منفياً . و والسلب ، وفقاً لتعاليم والمنطق ، السائدة التي لا تمس حملية من وعمليات العقل ، . كيف فستطيع إذن أن ندعى في مسألة العدم ، وفي مسألة إمكان وضع هذا السؤال نفسه ، أننا فستغنى عن العقل ؟ ومع ذلك ، هل ما نفترضه مقدماً في هذه المسألة ، يقيني إلى هذا الحد ؟ هل تمثل ، لا ، وحالة مقدماً في هذه المسألة ، يقيني إلى هذا الحد ؟ هل تمثل ، لا ، وحالة

كون الشيء منفياً ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور ، الأعلى ، الذي يندرج تحت العدم بوصفه ، نوعاً جزئياً » من الشيء المنفى ؟ ألا يوجد العدم إلا لأن النفي موجود ؟ أم الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود السلب إلا لأن العدم موجود ؟ هذا أمر لم يقطع فيه أحد برأى ، بل إنه لم يرتفع قط إلى مستوى السؤال الصريح ، ونحن نفرر هنا : إن العدم سابق في الأصل على « لا » وعلى السلب .

فإذا كانت هذه القضية صحيحة ، فإن إمكانية السلب بوصفها عملية من عمليات العقل، بل العقل نفسه \_ يعتمدان بصورة ما على «العدم، فكيف يستطيع العقل أن يدعى لنفسه حق البت فى أمر العدم؟ أليس من المكن أخيراً أن يكون التناقض الظاهرى فى السؤال الحاص بالعدم والإجابة عنه قائماً فقط على العناد الاعمى لعقل شارد؟

وإذا كانت الاستحالة الصورية التي ينطوى عليها شكل السؤال عن العدم لا تثبط من عزيمتنا ، وإذا كنا حين نلتق بهذه الاستحالة نضع السؤال على الرغم من ذلك ، فلابد أن نرضى على الآقل ما يظل باقيا بوصفه المطلب الآساسي لإمكان وضع «أى» سؤال ، مهما يكن شأنه . وإذا كان يجب على العدم — أياً كان — أن يكون هو نفسه — «مضمون السؤال » فلابد أن «يُعلَّمَي» أولا ، ولابد أن يكون في استطاعتنا الالتقاء «به».

فأين نبحث عن العدم؟ وكيف نعثر عليه؟ ألا ينبغي علينا

- لكى نعثر على شيء ما - أن تكون لدينا معرفة عامة بأن هذا الشيء موجود؟ والواقع أن الإنسان في مبدأ الآمر، وفي كثير من الآحيان، لا يستطيع أن يبحث إلا حين يتوقع مقدماً حضور الشيء الذي يبحث عنه . وما نبحث عنه الآن هو «العدم» ؛ فهل هناك في نهاية الآمر بحث دون هذا التوقع ... بحث يتطوى على كشف « خالص » ؟

وأياً كان الآمر ، فنحن نعوف العدم . حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التى نلوكها بالسنتنا كل يوم . وهذا العدم المبتذل ، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم ، العدم الذي يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا ثلاحظه ، هذا العدم تستطيع أن نخلع عليه بلا تردد ما يشبه التعريف ، فنقول :

العدم هو السلب الآساسي لجملة الوجود .

ألا يبدر أن هذا الوصف العدم يشير أخيراً إلى الاتجاء الوحيد الذي يمكن أن يلتتي بنا فيه ؟

وينبغى أولا أن معطى لنا والموجود في جملته ، حتى يمكن أن يخضع من حيث وهو كذلك ، السلب الأساسى الذي بجب على العدم نفسه أن ينبثق منه .

ولمكن ، بغض النظر عما تتسم به العلاقة بين السلب والعدم من إشكال ، فكيف نستطيع له نحن الفانين لله أن نجعل بحموع الوجود في جملته مميسراً في ذاته، ولنا ، في الوقت نفسه ؟ كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نفكر في فكرة الموجود في جملته، وأن ننفي بالفكر ما تخيلناه على

هذا النحو ، ثم أن نفكر فيه بعد ذلك بوصفه ومنفياً ، وبهذه الطريقة نصل إلى التصور الصورى للعدم والمتخيل ، ولا نصل قط إلى والعدم نفسه ، غير أن والعدم ، هو ولا شيء ، ولا فرق بين العدم والمتخيل ، والعدم والحقيق ، هــــذا إذا كان من الحق أن معدم يمثل السوية المطلقة نالمنافق ، هـــذا إذا كان من الحق أن معدم يمثل السوية المطلقة نالمنسبة للعدم والحقيق ، أليس في هذا رجوع إلى المفهوم الغامض المتناقض عن العدم والموجود ، في هذا رجوع إلى المفهوم الغامض المتناقض عن العدم والموجود ، أن تعطل بحثنا ، هذا البحث الذي لا يمكن أن يكتسب شرعيته إلا من خلال و تجربة أساسية عن العدم » .

وإذا كان يقيناً أننا لن نستطيع أن ندرك جملة الموجود فى ذاته على الإطلاق ، فليس أقل من ذلك يقيناً أننا موجودون وسط هذا الموجود ، وأنه يتكشف لنا فى بحوعه بطريقة أو بأخرى . وأخيراً . ثمة اختلاف جوهرى بين وإدراك بحموع، الموجود فى ذاته ، ووشعور ناه بأننا وسط الموجود فى و بحموعه ، المبارة الآولى مستحيلة من حيث المبدأ ، أما العبارة الثانية ، فهى واقعة مستمرة فى آنيتنا .

ويبدو \_\_ بلا شك \_\_ أننا لا نرتبط في حياتنا اليومية إلا بهذا الموجود أو ذاك في كل مرة ، وعلى وجه الدقة ، وأننا نكرس أنفسنا تكريساً يستبعد ما عداه لهذا المجال من مجالات الموجود أو ذاك . وأياً كان مظهر التشتت الذي يصطنعه الابتذال انيومي ، فإنه ما زال محتفظاً دائماً باتساق الموجود في جملته ، وإن اخفاه ظل من الظلال .

وحين لا نكون مشغولين شغلا خاصاً بالأشياء أو بأنفسنا ، في هذه اللحظة ، وهذه اللحظة بالذات ، يطغى علينا هذا والجموع ، في والملال الحقيق ، مثلا ، وهذا الملال الحقيق يكون بعيداً في الحالة التي نمل فيها من هذا الكتاب أو من تلك المسرحية ، من هذا الانشغال أو ذلك الفراغ ، ولكنه يبرغ حين و نمل ، بوجه عام ، والملال العميق الذي يرنق كالغامة الصامتة في أغوار الآنية ، يقرب بين الناس والآشياء ، وبينك ، في سوية عجيبة ، وهذا الملال يكشف عن الموجود في جملته .

وتتاح لنا إمكانية أخرى لهذا الكشف فى « السرور ، الذى يتولد عن الحضور ، لاحضور بجرد « الشخص ، ولكن « حضور ، الشخص العزيز عليتا .

وأمثال هذه الأحوال العاطفية التي و نكون، فيها في هذه والحالة الو تلك تجعلنا نشعر بأننا وسط الموجود في بجوعه وأن ما فيه من توثر يتغلغل في حنايانا والموقف العاطني الذي يجعلنا نشعر بهذا التوثر لا يكشف لنا بطريقته في كل مرة عن الموجود في بجموعه فحسب، ولكن هذا الكشف الذي هو أبعد ما يكون عن مجرد حادثة بسيطة ، هو في الوقت نفسه و الحدوث ، الجوهري الذي و تتحتق ، فيه آنيتنا .

وإن ما نطلق عليه اسم والعواطف، ليس ظاهرة مصاحبة (epiphénomène) Begleiterscheinung عابرة فيسلوكنا الفكرى والإرادى ، كما أنها ليست بجرد دافع لهذا السلوك، وليست أيضاً حالة باقية بقاء الشيء، حالة نتدبر بها أمورنا على هذا النحو أو ذاك .

ومع ذلك فإنه إذا كانت عذه الحالات العاطفية تضعنا على هذا

النحو في حضرة الموجود في جملته ، فإنها تخنى عنا والعدم ، الذي نبحث عنه . و نكون الآن أقل تمسكاً بالرأى القاتل بأر سلب الموجود في جملته ، كما تكشف عنه أحوالنا العاطفية ... يضعنا في حضرة العدم ، لأن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في و حالة عاطفية ، تكشف لنا عن العدم، في فعل كاشف له و معناه الخاص تماماً ، .

فهل تحدث في آنية الإنسان حالة وجدانية يوضع فيها الإنسان فحضرة العدم ذاته ؟

أما أن يحدث هذا ، فأمر بمكن ، وإن يكن ذلك بصورة نادرة ، ودون أن تكون له حقيقته إلا في لحظات معينة ، وذلك في تلك الحالة العاطفية الأساسية التي هي القلق . Angst ولا نعني بهذا القلق ، الجزع الشائع غاية الشيوع والذي ينطوى بطبيعته على استعداد للخوف ، هذا الضرب من الجزع ليس أيسر من أن نلتق به في كثير من الأمثلة . القلق يختلف اختلافا جوهرياً عن الخوف ، ونحن إذا عانينا الخوف ، فإن ذلك يكون دا مما إزاء هذا الموجود و المعين ، أو ذلك الذي يهددنا على هذه الصورة و المحددة ، أو تلك ، و و الحوف إزاء ... ، شيء ما ، هو دا مما خوف من وأجل ، شيء ما ، هو دا مما التحدد وإزاء ، و و من أجل ، ما نخاف منه ، فإن الإنسان الخائف يكون دا مما و مقيداً ، بما يخاف منه ، وفي الجهد الذي يبذله لإنقاذ نفسه إزاء هذا الموضوع المتعين — يفتقر إلى الأمن في علاقته ب و الآخر ، ، ، أي أنه يصاب بنوع من و فقدان الصواب ، بوجه عام .

أما القلق فلا يتيح لمثل هذا الاضطراب أن يقع ، بل على العكس ،

بسود فى القلق ضرب من الهدوء العجيب. ومن الحق أن القلق هو دا عاً وقلق إزاء ... ولكنه ليس قلقاً إزاء هذا الشيء أو ذاك ، والقلق و إزاء ... هو دا عاً قلق و من أجل .. ، ولكنه ليس قلقاً من أجل هذا الشيء أو ذاك . ومع ذلك فإن عدم تحدد ما و منه ، و و عليه ، تقلق ليس افتقاراً خالصاً مطلقاً للتعين وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان ، ومن المكن إيضاح ذلك بتفسير معروف تمام المعرفة .

فني الفلق لا نستطيع أن نقول ما هو الشيء الذي نشعر إزاءه بالضيق، فالأشياء جميعاً ، ونحن أنفسنا، نغوص في نوع من الاستواء . ومع ذلك لا يحدث هذا بمعني إختفاء الأشياء إختفاء خالصاً بسيطاً ، ولمكن في د انسحابها ، على هذا النحو ، د تستدير ، الأشياء نحونا . وانزلاق الموجود في جمنته هذا الانزلاق الذي يسيطر علينا في القلق . هو ما يثير في نفوسنا ذلك الضيق ، إذ لا يبتى لنا شيء نستند إليه ، وفي انزلاق الموجود بأسره ، لا يتبق لنا سوى هذا د اللاشيء .

## القلق يكشف عن العسدم:

وفى القلق ، نرنق معلقين ، أو بتعبير أوضح : القلق يمسك بنا مرنقين على هذا النحو ، لانه يحدث إنزلاقاً للموجود بأسره ، وتبعاً لذلك فإننا نحن أنفسنا \_ نحن الناس الموجودين \_ نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود فى الوقت نفسه ، ولهذا السبب ، لست وأنت ، أو «أنا ، الذى يأخذ القلق بمخنقه ، و « لكننا ، نشعر به على هذا النحو ، ولا وجود فى هذه الهزة إلا للآنية الخالصة « المحققة ، لحضورها في القلق الذي لا يسمح لها بأن تتعلق بشيء .

وفى القلق يرتج علينا القول ، لأن الموجود بأسر قد انزلق . وحاصرنا القلق من كل جانب ، وكل عبارة تنطق بفعل الوجود ، تصمت فى حضرته . وإذا كان من الحق أننا نحاول فى كثير من الأحيان ، حين يصيبنا حصر القلق أن نملاً فراغ الصمت بقول نبقيه على عواهنه . فليس ذلك أيضاً غير شاهد على حضور « العدم » .

أما أن القلق يميط اللثام عن العدم ، فهذا ما يؤكده الإنسان نفسه حين ينحسر عنه القلق . وبالنظرة الثاقبة التي ما برحت تحمل الذكرى الغضة لتجربة القلق نجد أنفسنا مدفوعين إلى القول ، بأن هذا الذي قلقنا , عبيه ، و , من أجله ، لم يكن , في الحقيقة ، شيئاً . والواقع أن العدم نفسه \_ بما هو كذلك \_ كان موجوداً هناك .

وبهذه التجربة الأساسية فى القلق نكون قد التقينا و بهذا الحدوث، الذى تتحقق فيه الآنية ؛ وفى هذه التجرية رفع الغطاء عن القلق، وابتداء من هذه النقطة ينهغى أن نتساءل عنه : ماذا عن العدم ؟

#### الإجاية عن السؤال

الإجابة التي هي وحدها جوهر بحثنا قد بلغناها منذ أن انتبهنا إلى أن السؤال المتعلق بالعدم قد وضع وضعاً وحقيقياً ، ومهمتنا الآن هي إنهاء تحول الموجود الإنساني بحضوره الحقيتي ، وهو تحول يحدث فينا بواسطة القلق حتى نستطيع أن نضع أيدينا على العدم الذي يفصح

عن نفسه فيه، والقبض عليه بالصورة التي يفصح بها عن نفسه . ويترتب على ذلك وأجب آخر ، وهو أن و نستبعد ، عمداً سائر صفات العدم التي ولا تنشأ ، عن التقائنا به حقيقة .

العدم يكشف عن نفسه فى القلق، ولكنه لا يكشف عن نفسه بوصفه موجوداً. كا أنه لا يعطشي لنا بوصفه موجوداً. وليس القلق هو فعل تصور العدم. ومع ذلك فإن العدم يكشف بواسطة القلق وفيه، لا يمنى أن العدم يظهر فى حالة منفصلة إلى دجانب، الموجود فى جملته، الذى يكون فريسة للضيق الذى نشعر به، ونحن نؤثر على ذلك أن نقول: إن العدم يتمثل فى القلق د دفعة واحدة بعينها ، مع الموجود. فا معنى هذا اللا إنقسام ، هذه د الدفعة الواحدة بعينها ، عم الموجود .

فى القلق، يصبح الموجود بأسره مزعزعاً hinfallig . فبأى معنى محدث ذلك ؟ إن الموجود لم 'يعشد م ، بواسطة القلق ، حتى يترك العدم باقياً . فكيف تسير الأمور على هذا النحو ، ما دام القلق « عاجزا » تمام العجز إزاء الموجود فى جملته ! الحقيقة أن العدم يكشف عن نفسه مع الموجود وفى الموجود من حيث أن هذا يفلت منا وينزلق بأسره .

وإذا لم يحدث في القلق وأي إعدام ، aucun anéantissement وإذا لم يحدث في القلق وأي إعدام ، keine Vernichtung) للموجود في جملته ، فالأولى أننا لا نستطيع أن ننني الموجود في جملته لكي نصل في نهاية الأمر إلى العدم ، وبغض النظر عن أن القلق ــ من حيث هو كذلك ــ غريب على الإجراء الصريح الصيغة سلبية ، فإننا نصل متأخرين دا تماحين نعتقد أننا بالسلب

نشىء العدم. لقد التقينا بالعدم قبل. ولقد ذكرنا أن العدم يظهر ودفعة واحدة بعينها، مع الموجود الذي ينزلق بأسره.

وفي الفلق حركة وارتداد إزاء ... ، وهذه الحركة ليست ، بلاشك ، فراراً ، وإنما هي سكون المأخوذ . وهذا والارتداد إزاء ، يتخذ من العدم مصدره . فالعدم لا يجذب شيئاً إليه ، وإنما على العكس من ذلك ، هو في جوهره نبي نبر (abweisung) . ولكنه حين بنبذ ، فإن نبذه هو الطرد الذي يطلق الانزلاق ، وهذا الانزلاق هو الذي يحيل إلى الموجود الذي و يبتلعه ، في جملته ، وهذا الطرد والنافي "ماماً الذي يحيل إلى الموجود الموشك على الانزلاق في جملته ، هو ما يسيطر به العدم على الآنية في حالة القلق ، والذي يعد من حيث هو كذلك ، ماهية العدم ، أي الإعدام he méantissement والعدم الإيندرج تحت الإعدام anéantissement أو السلب . وفعل العدم لا يندرج تحت الإعدام anéantissement أو السلب . وفعل . والعدم نفسه هو الذي يُعدم ، معه . في المعدم نفسه هو الذي يُعدم ، في المعدم المعدم نفسه هو الذي يُعدم . معه . في العدم لا يندرج تحت الإعدام anéantissement . في السلب . وفعل . ماهية هو الذي يُعدم . ماهية العدم لا يندرج تحت الإعدام . ماهية العدم نفسه هو الذي يُعدم . ماهية العدم نفسه هو الذي يُعدم من النه يكله . ماهية العدم نفسه هو الذي يُعدم من المناه . ماهية العدم نفسه هو الذي يُعدم من الله يكله المناه . ماهية العدم نفسه هو الذي يُعدم من المناه . من المناه المناه . من المناه المناه . من المناه المناه المناه . من المناه المناه المناه . من المناه المناه . من المناه المناه . من المناه . من المناه . من المناه المناه . من المناه . من المناه . من المناه . من المناه المناه . من ال

وليس فعل العدم (nichten) néantir صدئاً جزافياً ، ولكنه ، بوصفه طرداً نابذاً على الموجود المنزلق بأسره ، يكشف عن هذا الموجود في دغربته ، السكاملة التي كانت محتجبة حتى ذلك الحين ، وهو الذي يكشف عنه بوصفه د الآخر المحض ، في مواجهة العدم .

وفى الليل الصافى لعدم القلق يظهر الكشف و الآصيل ، الموجود بأنه موجود وليس معدوماً . وهذا اله وليس معدوماً ، النتى أضفناه ليس شرحاً مضافاً ، ولكنه الشرط الآولى المنتى يجعل من الممكن الكشف عن الموجود بوجه عام ، وتكن ماهية العدم الذي يعدم منذ البداية في أنه يضع الآنية وجهاً لوجه أمام الموجود بما هو كذلك .

وبفضل الكشف الأصيل للعدم ، وبه وحده ، تستطيع آنية الإنسان أن تتجه وصوب الموجود ، وأن تنفذ وفيه . ولكن من حيث أن كل آنية وفقاً لماهيتها تكون على علاقة بالموجود ، أى عما ليست عليه ، وبما هى عليه فعلا ، فإن الآنية بما هى آنية تصدر دائماً عن العدم المكشوف .

والآنية Dasein معناها : أن يجد الإنسان نفسه واقعاً داخل العدم .

والوقوع دأخل العدم معناه أن تنبق كل آنية وعبر الموجود بأسره ، وهذا البزوغ عبر الموجود ، نسميه والعلو ، Transcendance "Transzendenz" . فإذا لم تكن الآنية في مبدأ ماهيتها لاتعلو ، أى إذا لم تبق داخل العدم ، إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقاً أي إذا لم تقيم علاقة و مع ، الموجود ، و تبعاً لذلك و مع ، نفسها .

ودون الكشف الأصيل للعدم ، لن يكون ئمة وجود ذاتى ، أو حرية .

وهكذا نصل إلى الإجابة عن السؤال الخاص بالعدم. ليس العدم شيئاً ، كما أنه ليس موجوداً بوجه عام . والعدم لا يظهر ولذاته ، ، ولا إلى جانب الموجود الذي يلتحم به إن صح هذا التعبير . العدم هو الشرط الذي يحمل الكشف عن الوجود ، بما هو كذلك ، ممكناً بالنسبة

الآنية . ولا يؤلف العدم التصور المقابل الده موجود ، وإنما ماهية والوجود ذاته ، تتضمن العدم منذ البداية ، وفي دوجود ، الموجود ينشأ فعل العدم Das Nichten des Nichts) le néantir du Néant .

فلنعبر الآن عن فكرة أحجمنا طويلا عن الإفصاح عنها . إذا كانت الآنية لا تستطيع أن تقيم علاقة « مع ، الموجود إلا بالبقاء داخل العدم ، وإذا كانت لا تستطيع أن « توجد » إلا على هذا النحو فحسب ، وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا في القلق ، ألا ينبغي أن نحلق وإذا كان العدم لا ينكشف أصلا إلا في القلق ، ألا ينبغي أن نحلق و باستمرار » في هذا القلق لكي نستطيع أن نوجد على الإطلاق ؟ ألم نعترف نحن أنفسنا بأن هذا القلق الآصيل « نادر » الحدوث ؟ ولكننا ، وجودون جميعاً قبل كل شيء ، كما أننا على علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بالموجود ، وعلى علاقة بما لسنا إياه ، وبما نحن إياه — دون هذا القلق . أليس هذا القلق بحض اختراع تعسني ، والعدم الذي نسبناه إليه بجرد مبالغة ؟

ومع ذلك ، ماذا تعنى هذه السكابات ؛ إن القلق الآصيل لا يحدث إلا في لحظات و نادرة ، ؟ إنها لا تعنى شيئاً سوى هذا : إن العدم يكون في البداية وفي أغلب الآحيان و بخفياً ، في طبيعته الآصلية . فا هذا الذي يخفيه ؟ إنه يخنى بهذه الواقعة وهي أننا بهذه الطريقة المحددة أو تلك ، نكرس أنفسنا تمام التكريس للبوجود . وكلما ارتبطنا في أوجه فشاطنا المختلفة بالموجود ، وكلما كنا أشد حرصاً على ألا ينزلق بما هو كذلك ، ازداد انصرافنا وعن ، العدم . ولكننا في الوقت نفسه ندفع أنفسنا بكل يقين إلى سطح ما هو وعام و في الآنية .

ومع ذلك ، فإن هذه الطريقة المستمرة ، وإن تكن غامضة ، في

الانصراف عن العدم لا تتجاوز حدوداً معينة ، بفضل ماله من معنى خاص به . فالعدم يحيلنا فى فعل الإعدام Nichten) son néantir حاص به . فالعدم يحيلنا فى فعل الإعدام بلا انقطاع ، دون أن عرف حقيقة ـــ ضمن المعرفة التى تتحرك فيها داخل نظام الحياة اليومية ــ ما يدور على هذا النحو .

و لكى فشهد ظهور العدم في آنيتنا ، واستمراره وانتشاره ، هل حناك شهادة أقوى تأثيراً من والسلب، ؟ فلا يد أن يؤلف هذا السلب جزءاً متكاملا مع ماهية الفكر الإنساني . وكل سلب يتم التعبير عنه بأن ننطق لفظة دلا، فيما يتعلق بموضوع دما دلا، وجود له، . غير أن هذه أله و لا ولا يضيفها السلب من تلقاء نفسه اليقحمها بطريقة ما على أنها وسيلة للتمايز والتصاد بالنسبة للمعطى . وعلى هذا ،كيف يدخل السلب من تلقاء نفسه هذه الدرلاء ، إذا لم يكن يستطيع أن ينني إلا إذا أعطى له مبدئياً شيء قابل للنني ؛ ولكن ، كيف يمكن أن تتصور شيئاً قابلاً للنني ، على أنه ليس موجوداً إلا بشرط ألا يتوقع كل فكر يما هو كذلك أن يلتي نظرة على هذه الـ , لا ، ؟ وهذ. الـ , لا يمكن أن تكشف بدررها إلا إذا استخلصنا أصلها ـــ وهو قعل العدم بوجه عام ، وبالتالي العدم نفسه ــ من حجب الظلام . وليس السلب هو الذي يولد هذه الدولاء ، وإنما السلب دمؤسس، عليها ، وهي بدورها تستمد أصلها من وفعل الإعدام ، . وليس السلب \_ فضلا عن ذلك \_ سوى حالة من حالات السلوك الذي يعدم أي حالة مؤسسة منذ البداية على قعل الإعدام .

وبهذا يبرهن على القضية التى ذكر ناها آ نفاً فى خطوطها الأساسية ، ومؤداها أن العدم هو الأصل فى السلب ، لا العكس . وإذا تحطمت قدرة والعقل، على هذا النحو فى ميدان السؤال الخاص بالعدم والوجود، فهذا أيضاً يتقرر مصير حكم و المنطق، داخل الفلسفة . بل إن فكرة و المنطق، نفسها و تشحلل ، فى دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة .

ومهما تنوعت وتعددت الأحوال التي فيها يشيع السلب نفسه في كل فكر \_ إضاراً أو تصريحاً \_ فلا يمكن أن يكون السلب هو الشاهد الوحيد السليم الحاسم في هذا الكشف عن العدم الذي تنطوي عليه الآنية في جوهرها. والواقع أن السلب لا يمكن أن يدعى أنه الحالة الوحيدة ، أو حتى أنه يقوم بدور رئيسي فيا يتعلق بالسلوك الشعدم الذي تبق فيه الآنية وقد أصابتها هزة نتيجة , لفعل الإعدام ، وريما كانت شراسة ، المقاومة ، وضراوة ، البغضاء ، أعمق هوة من بجود السلب المنطق الخالص ، وإن ألم ، الرفض ، وقسوة ، المنع ، لاكثر مسئولية ، كما أن مرارة ، الحرمان ، أشد وطأة على النفس .

«هذه» الإمكانيات جميعاً السلوك المعدم ــ هذه القوى التي تحتمل الآنية مصيرها الآليم ــ دون أن تسيطر عليها تمام السيطرة ــ ليست مجرد أنواع من السلب الخالص البسيط . غير أن هذا لا يمنعها من التعبير بـ « لا ، وبالسلب . ومن الحق أن فراغ السلب ورحابته يتكشفان على هذا النحو بصورة أفضل .

وشعور الآنية بأن السلوك المعدم يتغلغل فى أنحائها يشير إلى ظهور العدم ظهوراً مستمراً ــوإن يكن غامضاً ــهذا العدم الذي يكشفعنه الفلق وحده في حالته الأصيلة . وهنا يكمن السبب الذي يجعل هذا القلق الأصيل و مكبوناً ، في الآنية في أغلب الآخيان . القلق موجود ، ولكنه نائم فحسب ، وأنفاسه تتردد باستمرار من خلال الآنية ؛ وهذه الآنفاس تكون أضعف ما تكون في آنية والوجلين ، ولا نكاد نلحظها فيمن يبدو عليه الانشغال بالعمل ، والذي يردد دون وعي : ونعم ، نعم ، و وكلا ، كلا ، و تزداد علواً عبر سر الآنية المنطوية على نفسها ، وتشتد إلحاحاً عند من كانت والشجاعة ، مستقرة في أعماقه . بيد أن هذا الضرب الآخير لا يتولد إلا من أجل ما يجود بنفسه في سبيله ، لإنقاذ العظمة النهائية للآنية .

ولا يحتمل قلق الرجل الشجاع أن نضعه فى ، معارضة ، السرور ، أوحتى فى معارضة المتعة السهلة التى نستخلصها من عارسة نشاط هادى ، ويتحالف عبر هذه النقائض ، تحالفاً ، سرياً مع الرزانة ، ومع عذوبة الرغبة الحلاقة الفعالة .

ومن الممكن أن يستيقظ القلق الأصيل فى الآنية فى أية لحظة ، ولا يحتاج إلى أى حدث وشاذ ، لإيقاظه . وبمقدار عمق سيطرته ، يمكن أن يكون الدافع لإثارته غاية فى التفاهة . ومع أنه متأهب وباستمرار ، للقيام بوثبه جديدة ، فإنه و من النادر ، أن يقوم بهذه الوثبة ، لكي يجرنا إلى حالة من التعلق .

وحين تجد الآنية نفسها داخل العدم بسبب ذلك القلق المحتجب، يصبح الإنسان دحارساً، Platzhalter للعدم. وإنها نتصف به من مناه، finitude يجعلنا عاجزين عن المثول في حضرة العدم الاصيلة

باختيارنا وتصميمنا . فهذا و التناهى ، يحفر ويفتح فى الآنية هوة بحيث و يتأبى ، تناهينا بأعمق ما فيه ـــ على الحرية .

والبقاء داخل العدم بسبب القلق المحتجب معناه أيا لنسبة للآنية تجاوز الموجود بأسره ، وهذا هو « العلو » .

وينبغى أن يؤدى بنا تساؤلنا عن العدم إلى الميتافيزيقا نفسها . وكلمة ميتافيزيقا مشتقة من السكلمة اليونانية ميتافيزيقا مشتقة من السكلمة اليونانية متعدد على أنه (ما ـ بعد ـ الطبيعة) . وقد فسر هذا العنوان الغريب فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذي يتجاوز الموجود بما هو كذلك ( عجر معناها و بعد ، و عبر ، ، و فيما و دا . » ) .

والميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل، التسترده بما هو كذلك ، وفي جملته ، في تصور عقلي .

وحين نتساءل عن العدم ، نتجاوز بهذا المعنى الموجود بما هو موجود مأخوذاً فى جملته . وعلى هذا النحو يتحول هذا السؤال إلى سؤال دميتافيزيق ، وقد ذكرنا فى مستهل هذا البحث صفتين للاسئة التى من هذا النوع ، فكل سؤال ميتافيزيق يشمل ــ من ناحية ــ الميتافيزيقا بأسرها ، ومن ناحية أخرى ، تجد كل آنية متسائلة نفسها متضمنة ومندرجة فى كل سؤال ميتافيزيق .

فإلى أى مدى يتغلغل السؤال عن العدم فى الميتافيزيقا بأسرها ، وإلى أى مدى يشملها ؟

لقد عبرت الميتافيزيقا عن نفسها في موضوع العدم ، منذ أزمنة

غابرة ، بهذه القصية الغامضة — والحق يقال : , من العدم لم يكن شيء ، (ex nihilo nihil fit) وعلى الرغم من أن العدم — في مناقشة هذه القضية — لم يصبح المشكلة الحقيقية قط ، فإنها (أي هذه المناقشة) قد أوضحت من خلال هذا الانتباء إلى العدم ، في كل مرة ، تصور و الموجود ، الدي يؤسسه ويوجهه .

و تتصور الميتافيزيقا القديمة العدم على أنه اللاموجود non-existant (Nichtseiende) أى أنه المادة المفتقرة إلى صورة والتي لاتستطيع أن تتشكل بنفسها إلى شيء موجود له ، وبالتالى تمثل وصورة و و و و و معناها وما نشاهده ، ) . الموجود هو الصورة التي تشكل نفسها ، والذي يتمثل من حيث هو كذلك في الصورة (أى وفيها نشاهده ») . أما أصل هذا التصور عن والوجود ، ومشروعيتة وحدوده ، فلا تظفر بأية مناقشة ، كما لا يظفر العدم نفسه .

أما العفيدة والمسيحية ، فعلى العكس ، تنكر حقيقة هذه القضية ومن العدم لم يكن شئ م ، وتحوال دلالة العدم بأن تفهمه على انه الغياب (۱) الأساسي للموجود خارج الله ex nihilo fit ... ens من العدم خرج الموجود المخلوق ، وهكذا يصبح العدم الفكرة المضادة للموجود الحقيق ، أو للوجود الأسمى أو الله بوصفه الموجود غير المخلوق ... وهنا أيضاً يعلن تفسير العدم ، عن ماهية التصور الأساسي وللوجود ، غير أن المناقشة والعدم ، عن ماهية التصور الأساسي وللوجود ، غير أن المناقشة

<sup>(</sup>۱) بالرجوع إلى أصلها الاشتقاق الصارم ab(s)entia ، أى اللا -- وجود لاكوربان ) ـ

الميتافيزيقية للموجود تقف على نفس المستوى الذي تقف عليه مناقشة العدم . والواقع أن مسألتي الوجود والعدم بما هما كذلك لم توضعا لا هذه ولا تلك . ولهذا السبب لم يفطن أحد إلى هذه الصعوبة وهى : إذا كان الله يخلق من العدم ، فلا بد أن يكون في استطاعته إقامة علاقة ومع ، العدم ، ولكن ، إذا كان الله هو الله ، فإنه لا يستطيع أن يعرف العدم ، هذا إذا كان من الحق أن و المطلق ، يستبعد عن ذاته كل نقص في الوجود .

هذا العرض التاريخي الغليظ يبين لنا العدم بوصفه فكرة مناقضة وللموجود الحقيق ، أي باعتباره نفياً له . ولكن ، ما أن يصبح العدم مشكلة بطريقة أو بأخرى ، حتى لا تتلق هذه العلاقة المتناقضة تعريفاً أوضح فحسب ، بل إنها تثير لأول مرة النساؤل الميتافيزيقي الحقيق عن و وجود ، الموجود ، ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة و للوجود ، ولكنه يكشف عن نفسه بوصفه مكوناً لوجود هذا الموجود .

« الوجود الخالص والعدم الخالص هما إذن شي. واحد ير() هذه العبارة التي قالها هيجل ما برحت صادقة . فالوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن كلا منهما يتفق مع الآخر \_ على ضوء مفهوم هيجل للفكر \_ في لا تعينه ومباشرته Unmittelbarkeit ، ولكن لأن «الوجود» نفسه « مثناه » في ماهيته ،

<sup>(</sup>١) هيجل: « علم المنطق » ك ١ « جموع مؤلفاته ، ج ٣ ، ص ٧٤ .

رلا يتبدى إلا في علو الآنية التي تظهر في ﴿ العدم ، ، عبر الموجود .

وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال الشامل للستافيزيقا ، فإن مشكلة العدم تثبت أنها من طبيعة تحيط بالميتافيزيقا كاما . وفي الوقت نفسه تتغلغل مسألة العدم في الميتافيزيقا كاما ، من حيث أنها ترغمنا على مواجهة مشكلة ، أصل السلب ، أي من حيث أنها تدفعنا إلى تقرير مسألة السيادة الشرعية وللمنطق ، في ميدان الميتافيزيقا .

وبهذا تتخذ القضية القديمة القائلة: , من العدم لم يكن شيء , معنى الخر ، معنى يتعلق بمشكلة الوجود ذاته ، بحيث يمكن أن تجرى على هذا النحو: , من العدم كان كل وجود ، بما هو وجود ، عملته إلى ذاته إلا في عدم . ens qua ens fit إلى المكانية التي تخصه وحده فسب ، أي وفقاً لحالة متناهية . كيف يجر السؤال عن العدم ، إذا كان سؤالا ميتافيزيقياً . . . كيف يحر إليه آنيتنا التي تسأل ؟ لقد وصفنا آنيتنا بأنها محددة في جوهرها به والعلم ، فإذا كانت آنيتنا المُعَرَّفة على هذا النحو متضمنة داخل به وضع الآنية موضع التساؤل ي التساؤل يفضى بالضرورة إلى ، وضع الآنية موضع التساؤل » .

والآنية العلمية تقوم بساطها وحدثها Schärfe في كونها ذات علاقة ممتازة بالوجود نفسه وبه وحده . فالعلم ريد أن يستبعد العدم بحركة فيها كثير من التعالى، ومع ذلك فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا

عن العدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة إلا إذا بقيت داخل العدم . وهي لا يمكن أن تفهم ذاتها فيا هي عليه إلا إذا « لم » تستبعد العدم . والرصانة والتفوق اللذان نعزوهما إلى العلم ليسا أكثر من مزحة ، إذا لم يأخذا العدم مأخذ الجد . ولآن العدم قد أميط عنه اللئام ، ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الموجود ذاته موضوعاً لبحثه . وصدور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذي يجعل العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التي لا تتألف من العلم قادراً دون انقطاع على مواصلة مهمته الجوهرية التي لا تتألف من حشد المعارف وترتيبها ، وإنما في أن يفتح في كشف متجدد دائماً : و الطبيعة ، و التاريخ ، .

ولأن العدم يتبدى لنا فى أساس الآنية ، وعلى هذا النحو فحسب ، 
تتمكن « الغرابة ، التامة للموجود من التهجم علينا . ولا يستيقظ الموجود 
ويبدى و دهشته ، إلا بشرط واحد ، هو أن تضيق هذه الغرابة عليه 
الخناق و بسبب الدهشة وحدها \_ أى بظهور العدم \_ ينبثق السؤال : 
و لماذا ؟ ، ولأن هذا التساؤل دلماذا ؟ ، يمكن ، بما هو كمذلك ، نستطيع 
أن و تتساءل بصورة محددة عن العلل ، وأن نؤسس العلل ، ، ولأننا 
نستطيع أن تتساءل وأن نؤسس ، وكل إلى و وجودنا ، مصير 
و الباحث ، والباحث ،

والسؤال عن العدم يضعنا . نحن أنفسنا ، نحن الذين نتساءل ، موضع السؤال ، ولهذا كان سؤالا ميتافيزيقيا .

ولا تستطيع الآنية أن تقيم علاقة مع الموجود إلا إذا بقيت داخل

العدم. وتجاوز الموجود و يحدث في ماهية الآنية ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن الميتافيزيقا تؤلف و طبيعة الإنسان ، فهي ليست تخصصاً مقصوراً على الفلسفة المدرسية ، كما أنها ليست ميداناً مغلقاً للشطحات الحيالية ، إن الميتافيزيقا هي الحادث الاساسي في الآنية ، إنها الآنية نفسها .

وتستقر حقيقة الميتافيزيقا في هذا الأساس السحيق abgründiger ، وإلى جوارها «مباشرة» تقوم الإمكانية التي تهددها دون انقطاع ، وأعنى بها إمكانية الوقوع في أعمق الأخطاء . ولهذا السبب لا تعادل صرامة أي علم جدية الميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لا يمكن أن تقاس بمعيار فكرة العلم .

فإذا سألنا أنفسنا حقيقة عن العدم ، وأوضحنا طبيعة هذا السؤال على النحو الذي أوردناه آنفاً ، فإننا لا نكون قد عرضنا الميتافيزيقا من الخارج ، كما أننا لم ننقل إلى داخلها أنفسنا فحسب ، ذلك أننا لا نستطيع أن ننقل أنفسنا إليها ، لاننا منذ أن نوجد نكون دا مما فيها : ( أفلاطون ، محاورة ، فايدروس ، ٢٧٩ ا ) :

φύσει γὰρ, ῷφίλε, ἐὐεστι τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία د التفلسف د موجود ، ما وجد الإنسان .

والفلسفة - كما نسميها - ليست إلا تحريك الميتافيزيقا للسير ، فالميتافيزيقا تصل الفلسفة إلى ذاتها وإلى واجباتها , الصريحة ، . ولا تشرع الفلسفة فى المسير إلاحين , أقحم ، وجودى الحاص إقحاماً من نوع خاص في الإمكانيات الأساسية للآنية في جملتها . والعوامل الحاسمة بالنسبة لهذا الإقحام هي : أولا : إفساح المجال السوجود في جملته ، ثانياً : إطلاق الذات الوقوع في العدم ، أي التحرر من الأوهام التي تسيطر على كل منا والتي نحاول في العادة الإغضاء عنها ، وأخيراً ، إفساح المجال لذبذبات هذه الحالة من الترنيق suspens) schweben (suspens) جتى تسلمنا بلا انقطاع إلى السؤال والأساسي ، في الميتافيزيقا ، السؤال الذي ينتزع والعدم ، نفسه :

لماذا كان مم وجود ، ولم يكن عدم ؟

ترجة

فؤاد كامل

# حاش\_ية

توجمة فؤاد كأمل

# حاش\_ية

الميتافيزيةا ــ مهما تكن بجردة قرية من التفكير ــ هي الكلمة التي يتجنبها معظمنا كما يتجنبون شخصا أصيب بالطاعون .
 (هيجل ١٧٧٠ ــ ١٨٣١) ــ بجوعة مؤلفاته ــ الفقرة ١٧ ص.٠٠ .

. . .

ما زال سؤالنا : ﴿ مَا الْمُتَافِيزِيْهَا ؟ ۚ وَأَكَّمَا ۚ . وَهَذَهُ الْحَاشِيةِ عِثَابَةٍ توطئة لأولئك الذين يواصلون البحث عن إجابة على هــذا السؤال . وسؤالنا ﴿ مَا الْمُتَّافِيرُ بِهَا ؟ ، يَدْهُبُ إِلَى مَا وَرَاءُ الْمُتَّافِيرُ هِنَّا ، ذَلَكُ أَنَّهُ ينشأ عن طريقة في التفكير قد دخلت فعلا إلى منطقة التغلب على الميتافيزيقا . ومن طبيعة مثل هذه الانتقالات أنها مرغمة ــ في حدود ممينة ــ على اصطناع لغة الجال الذي تساعد في التغلب عليه ؛ ومع ذلك ينبغي ألا تؤدى بنا الظروف الخاصة التي نجرى فيها بحثنا عن طبيعة الميتافيزيقا إلى الرأى الخاطيء الذي يذهب إلى أن هــذا السؤال ملزم بأن يجمل العلوم نقطة بدايته . فلقد نفذ العلم الحديث بطرائقه المختلفة فى تصور الموجودم، وفنونه المتباينة فى إقرار الموجود ــ نفذ إلى تلك السمة الأساسية للحقيقة التي بمقتضاها يتسم كل ماهو موجود بإرادة الإرادة ، وتموذجها الأولى وهو وإرادة، القوة قد بدأ في الظهور ، باعتبارها \_ أى و إرادة القوة ، \_ المثال الذي بدأت منه الظواهر جميعاً . . والإرادة ــ بوصفها السمة الأساسية لكينونة الموجود Seindheit des Seinden مي معادلة الموجود بالحقيق Seindheit des (das Wirkliche) على نحو تستمد منه حقيقة ما هو حقيق قوة تمكن

من إيجاد موضوعية عامة . والواقع أن العلم الحديث لا يخدم الغرض الموكول إلىه أصلا ، كما أنه لا يسعى إلى ﴿ الْحَقَيْقَةُ فَ ذَاتُهَا ﴾ . وهو بوصفه منهجاً لإحالة الموجود موضوعياً عن طريق الجساب ، يكون عَتَابَةَ شُرَطَ تَفْرَضُهُ إِزَادَةَ الإِرَادَةَ ، ومن خلاله تحافظ على سيادتها . و لـكن ، لما كانت كل إحالة موضوعية لما هو موجود تنتهي إلى تجهيز الموجود وحمايته ، وبذلك تزود نفسها بإمكانية التقدم ، فإن الإحالة إلى الموضوعية تتورط فما هو موجود بحيث لاتستطيع منه فكاكا ، فتنظر إليه على أنه الوجود Sein. وهكذا تؤذن كل علاقة بالموجود تمعرفة للوجود ، ولكنها تشهد في الوقت نفسه على عجزها عن التحقق بنفسها من صدق هذه المعرفة . ذلك الآن هذه الحقيقة التي تصل إلها هي مجرد حقيقة عن الموجود . والميتافيزيتما هي تاريخ هذه الحقيقة ، وهي تحدثنا عن ماهية الموجود بأن تحلل كينونته إلى تصور . وفي كينونة الموجود تفكر الميتافيزيقا في فكرة الموجود ، ولكن دون أن تستطيع ــ بطريقتها الخاصة في التفكير ــ تأمل حقيقة الوجود . والميتافيزيقا تتحرك فى كل ناحية من مجال حقيقة الوجود ، تلك الحقيقة التي تظل أساساً مجهولا لا سبيل إلى سبر غوره . ولكن ، على فرض أن الموجود لا ينشأ عن الوجود فحسب ، بل إن الوجود نفسه ـــ على نحو أشد أصالة ـــ يستقر في حقيقته ، وأن حقيقة الوجود هي وجود الحتمقة : حينتذ لا بدأن نسأل بالضرورة : ما الميتافيزيقا في أساسها نفسه ؟ ومثل هذا السؤال ينبغي أن نفكر فيه ميتافيزيقيا ، وفي الوقت نفسه أن نفكر في دأساس، الميتافيزيقا ، أي أنه لم يعد سؤالا ميتافيزيقياً . ومكذا لا بد أن تظل مثل هذه الاسئلة غامضة غموضاً جو هرياً . ومن ثم ، فإن كل محاولة لتتبع سياق التفكير في المحاضرة السابقة ، لا بدأن تصطدم بالعقبات . لا بأس ، فإن ذلك يجعل تساؤلنا أصدق. والاسئلة التي تنصف موضوعها هي نفسها معابر للاجابة عليها . وما الاجوبة الجوهرية دائماً سوى الخطوة الاخيرة في تساؤلنا . ولا يمكن أن تتخذ الخطوة الاخيرة — على كل حال — دون سلسلة طويلة تبدأ بالخطوة الاولى والخطوات التي تليها . وتحشد الإجابة الجوهرية قوتها الدافعة من باطنية (Instandigkeit)التساؤل ، كما أنها ليست سوى بداية مسئولية يثار فيها التساؤل بأصالة متجددة . وبالتالي فإن أصدق الاسئلة لا يتوقف أبداً بالعثور على الإجابة .

والعقبات التى تصادف من يريد أن يتابع ما تضمنته المحاضرة من تفكير نوعان: النوع الأول ينشأ عن الألغاز الكامنة في مجال الفكر؛ والنوع الثانى يأتى عن عجز الإنسان وإحجامه عن التفكير. فني مجال التساؤل المفكر يمكن أن تفيد في بعض الأحيان التلبيحات العابرة، وإن تكن المعونة الحقيقية لا تأتى إلا من تلك التلميحات التى قلبها الفكر على وجوهها المختلفة. وقد تؤتى الأخطاء الجسيمة عمارها أيضاً، وتقذف بها في حرارة الجدل الأعمى. وعلى الفكر وحده أن يحمل كل شيء عائداً به مرة أخرى إلى المزاج الهادىء الذي يتسم به التأمل العدوب.

و نواحى القصور وضروب التصورات الخاطئة التي يمكن أن تنجم عن هذه المحاضرة يمكن تجميعها تحت عناوين ثلاثة ، كالآتى :

٦ تجعل المحاضرة من , العدم , موضوع الميتا فيزيقا الوحيد .

ولمكن ، لما كان العدم هو السلب الخالص (das Nichtige) ، فإن هذا العشرب من التفكير يؤدى إلى أن كل شيء عدم ، بحيث لا يعود ثمة داع لان نحيا أو لأن نموت . «وفلسفة العدم ، هي أثم صور الزعة العدمية Nihilism .

٧ ــ ترفع المحاضرة حالة منعزلة ، بل مرضية هي القلق إلى مقام الحالة الاساسية . ولمكن ، لما كان القلق هو الحالة النفسية التي يعانيها العصابيون والجبناء ، فإن هذا الصرب من التفكير يقلل من قيمة الموقف الذي يتخذه الرجل الشجاع ذو القلب المتين . وعلى هذا قإن و فلسفة القلق ، تصيب إرادة الفعل بالشلل .

٣ — أعلنت المحاضرة أنها ضد و المنطق ، و لكن ، لما كان العقل يحتوى على معيار كل حساب و ترتيب ، فإن هذا الضرب من التفكير يسلم جميع الاحكام المتعلقة بالحقيقة إلى المزاج السائد مصادفة في لحظة إصدار الحكم . وبالتالى فإن و فلسفة العاطفة الخالصة ، تهدد التفكير و المستقم ، وأمان العمل .

وينبش الموقف السليم من هذه القضايا إذا تأملنا المحاضرة تأملا جديداً ، وحينئذ سيتضح ما إذا كان العدم الذي يتحكم في طبيعة القلق كلها يمكن أن يستنفده السلب الفارغ للموجود ، أم أن ما لا ويوجد ، أبداً في أي مكان يكشف عن نفسه بوصفه ما يختلف عن كل ما هو موجود ، أي عما نسميه و بالوجود ، ومهما يكن من تعمق العلم في موجود ، أي عما نسميه و بالوجود ، ومهما يكن من تعمق العلم في بحثه عن الموجود ، فإنه لن يعثر على والوجود ، أبداً ؛ ذلك أن ما يلتق به دا تما هو الموجود ، لان غرضه التقسيري يجعله يلح منذ البداية ما يلتق به دا تما هو الموجود ، لان غرضه التقسيري يجعله يلح منذ البداية

على ما هو موجود . غير أن الوجود ليس صفة قائمة للموجود ، كما أنه ـ على خلاف الموجود ـ لا عكن أن يتصور أو يؤسس موضوعياً. وهذا د الآخر ۽ الحالص الذي يختلف عن كل ما هو د موجود ۽ ، هو ما ليس موجوداً ، (das Nicht-Seiende) . ومع ذلك فإن هذا «العدم» يؤدى وظيفته كالوجود . ومن الفجاجة أن تتوقف في التفكير عند هذه النقطة وأن نعتنق التفسير الرخيص القائل بأن والعدم ، هو السلب ، وأن نسرى بينه وبين دعدم الماهية ، (das Wesenlose) . ويدلا من الاستسلام لهذا النسرع والبراعة الفارغة ، والتخلي عن العدم يكل ما ينطوى عليه من تعدد غامض للماني . . . بدلا من هذا الاستسلام يحسن بنا أن نجهز أنفسنا ، وأن نأخذ أهبتنا لشيء واحد فحسب هو أن نعانى في العدم رحابة ذلك الذي يمنح كل موجود ضماناً الوجود . وهذا هو الوجود نفسه . ويدون الوجود الذي يمنحنا العدم ماهيته الخفية التي لا سبيل إلى سبر غورها ــ في القلق الجوهري ــ فإن كل ما هو «موجود» يبتى في « اللاوجودية » (Seinlosigkeit) . بيد أن هذا أيضاً بدوره ليس عدماً سالباً ، على افتراض أن من حقيقة الوجود، أنه قد يكون بلا موجود، ولكن ما هو موجود لا يمكن أن يكون أبدأ بدون الوجود .

وتبحرية الوجود بوصفه شيئاً وآخر، غيركل ما هو و موجود، تأتى إلينا فى القلق، على أساس أننا لا نصم آذاننا — خوفاً من القلق، وبدافع من الجبن المحض — عن هذا النداء الذي ينادينا بلاصوت، والذي يبيئنا لما يمكن أن نلقاه فى الهوة من أهوال. ومن الطبيعي

أننا لو تحولنا ــ فى هذه المسألة التي تتعلق بالقلق الجوهرى ــ تحولنا بإرادتنا من سياق التفكير الدى تتضمنه المحاضرة ، ولو أننا فصلنا القلق بوصفه الحالة الناشئة عن هذا النداء \_ فصلناه عن علاقته بالعدم، فإن القلق يصبح في هذه الحالة وعاطفة ، منعزلة يمكن أن نصنفها وأن نضعها ــ في مضاد العواطف الأخرى ــ في مستودع الأنماط النفسية المعروف . وإذا استخدمنا تلك التفرقة البسيطة بين ما هو ﴿ أَعَلَى ۚ وَ ﴿ أَدْنَى ۚ كَفَتَاحَ فَى هَذَهُ الْمَسَأَلَةِ ، استَطْعَنَا أَن تجمع الأحوال ، المتعددة في فئات : الأحوال التي ترفع الروح المعنوية ، والأحوال التي تهبط مها . غير أن هذا البحث المتحمس عن والآنماط. و و الأنماط المضادة ، من و العواطف ، ، وعن التنوعات والتنوعات الفرعية لهذه ﴿ الْأَثْمَاطُ مَ ، لَنْ يَوْدَى بِنَا إِلَى شَيْءٍ . وسيظل مِنَ الْحَالُ دائمًا بالنسبة للدراسة الانثروبولوجية للإنسان أن نتابع المسار العقلي للمحاضرة ، ما دام المسار العقلي وإن يكن معنياً بنداء الوجود ، فإنه يفكر تفكيراً يتجاوزه لينتقل إلى التهيئة الناشئة,عن هذا النداء ، وهي تهيئة تسيطر على الإنسان الجوهري لكي يتمكن من تجربة الوجود في العدم .

والتهيؤ للقلق معناه أن نقول , نعم ، لما للأشياء من باطنية ، وأن نلبي المطلب الأسمى الذي يمس الإنسان في الصميم . فالإنسان من بين الكائنات جميعاً هو وحده الذي يعانى حين يخاطبه صوت الوجود عيبة العجائب جميعاً ألا وهي أن ما هو موجود ، موجود ، ومن ثم فإن الموجود الذي تهيب به حقيقة الوجود في ماهيته الصميمة ، مهيؤ

دائماً بمعنى جوهرى . وتضمن الشجاعة الواضحة لمواجهة القلق الآساسى — تضمن أشد الإمكانيات استسراراً وأعنى بها : تجربة « الوجود » فهناك في القلق الآساسى ، وفي الرعب المنبعث من الهوة ، تستقر « الرهبة » (Scheu) . والرهبة تنير وتطوى تلك المنطقة من الوجود الإنساني التي يتحملها الإنسان في التحمل ، وكأنه بين ظهرانيه .

وخشية القلق بمكن أن تضل ـــ من ناحبة أخرى ـــحتى لتخطىء العلاقات البسيطة القائمة في القلق الأساسي . وما عكن أن تفيد الشجاعة كلها إن لم نجد سنداً مستمراً في تجربة القلق الأساسي ؟ وتبعاً للدرجة التي نقلل فيها من شأن هذا القلق الأساسي ، والصلة الموضحة فيها بين الإنسان والوجود ، تبعاً لهذه الدرجة نحط من ماهية الشجاعة . الشجاعة تستطيع أن تتحمل العدم : وهي تعرف في هوة الفزع ، المنطقة التي لم تطأها قدم من الوجود ، و د الممر ، الذي يتحول فيه كل ما هو موجود إلى « ما هو ، عليه ، ويكون قادراً على الوجود . ولا تقدم محاضراتنا , فلسفة للقلق ، كما أنها لا تحاول أن تعطى انطباعاً زائفاً بأنها فلسفة . بطولية ي . وفكرتها الوحيدة هي ذلك الشيء الذي أشرق على الفكر الغربي منذ بدايته على أنه الشيء الوحيد الجدير بالتفكير فيه .. ألا وهو الوجود . فن الأرجح أن التفكير الجوهرى ما هو إلا حدث من أحداث ﴿ الوجود ﴾ .

ولهذا السبب يفرض علينا نفسه هذا السؤال الذى لم تتم صياغته إلا نادراً وهو : هل هذا الضرب من التفكير يتطابق مع قانون حقيقته حين لا يتبع إلا التفكير الذي يؤلف ، المنطق ، بأشكاله وقواعده ؟ ولماذا نضع كلة المنطق بين شولتين؟ إننا نفعل ذلك لكى نبين أن والمنطق، ما هو إلا تفسير و واحد ، لطبيعة التفكير، وأنه و واحد ، من التفسيرات مؤسس حكا يدل على ذلك اسمه حلى تجربة الوجود كا توصل إليها الفكر اليونانى . والتضاد القائم بين الروح والمنطق ، أو الانحلال المنطق الذي يمكن أن نراه فى المنطق الرياضى Logistics أو الانحلال المنطق الذي يمكن أن نراه فى المنطق الرياضى Logistik) . مستمد من معرفة ذلك التفكير التابع ، لا من ملاحظة موضوعية الموجود ، بل من تجربة حقيقة والوجود ، وليس التفكير و المضبوط ، هو التفكير و المحكم ، ، هذا إذا كانت ماهية الإحكام تقوم فى التوتر الذي تحافظ به المعرفة على صلتها بالسات الموجود ، الجوهرية للوجود . التفكير و المستقيم ، بربط نفسه بحساب الموجود ، ولا يتبع غيره .

وكل حساب يجعل المحسوب وظاهراً ، في المجموع حتى يمكن النه يستخدم في الحسبة التالية . ولا يعني الحساب إلا بما يمكن حسابه وليس كل شيء جزئي إلاما يضاف إلى . . . ، ، وكل حسبة تضمن مزيداً من التقدم للعد . وهمذه العملية تستخدم الأعداد باستمراد ، وهي نفسها استهلاك ذاتي مستمر . و و ناتج ، الحساب ، بمعونه الموجود يعد تفسيراً لوجود الموجود .والحساب يستخدم كل ما هو وموجود ، كوحدات للعد ، مقدماً ، وفي العد يستخدم رصيده من الوحدات . وهذا الاستهلاك لما هو موجود يكشف عن طبيعة الحساب الاستهلاكية . ولأن العدد يمكن أن يتضاعف إلى غير حد \_ بغض النظر عن اتجاهه ولأن العدد يمكن أن يتضاعف إلى غير حد \_ بغض النظر عن اتجاهه إلى ما هو أصغر أو إلى ما هو أكبر \_ كان من انمكن أن تختني طبيعة الحساب الاستهلاكية .

الحساب الاستهلاكية وراء ، تواتجها ، وأن تصنى على تفكيرها الحسابي مظهر د الإنتاجية ، ، هذا بينها ماهية الحساب الأولية ، هي ذاتها لا في مجرد تتائجها ، من شأنها أن تؤكد الموجود في صورة شيء عكن ترتيبه واستخدامه فحسب . والتفكير الحسابي يتحكم في نفسه لكي يسيطر فيها بعد على الحدود المنطقية التي يستخدمها في عمليته . ولا يتصور هذا التفكير أن كل ما هو محسوب في الحساب هو كل واحد فعلا قبل أن يبدأ في حساب مجاميعه ونواتجه ، هو كلُّ واحد تنتمي وحدته بصورة طبيعية إلى ﴿ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى حَسَابِهِ ﴾ ، الذي یند ـ یما ینطوی علیه من سر ـ عن مخالب الحساب . ومهما یکن من أمر ، فإن ذلك الذي يكون دائماً وفي كل مكان مستعصياً منذ البداية على مطالب الحساب ، والذي يكون ــ على الرغم من ذلك ــ أقرب داً مَا إلى الإنسان في لا معرفته الملغزة ـــ عن أي شيء موجود ، وعن أى شيء يمكن أن يرتبه ويديره . . . هذا هو الذي يستطيع في بعض الأحيان أن يضع الإنسان الجوهري على صلة بتفكير لا يستطيع أي منطق، أن يدرك حقيقته. والتفكير الذي لا تقوم أفكاره بعملية الحساب فحسب ولكنها تتحدد تحديداً مطلقاً بما هو مغاير للموجود ، هذا التفكير هو ما يمكن أن نسميه بالتفكير الجوهري . فبدلا من الاعتباد على الموجود بما هو موجود ، فإنه يبذل نفسه في الوجود بحثاً عن حقيقة الوجود . وهذا التفكير يلى مطالب الوجود حين ينزل الإنسان عن وجوده التاريخي لتلك الضرورة البسيطة الوحيدة التي لا تفرض قيودها بقدر ما تخلق الحاجة (Not) التي مُتَسْتَهُمُ لَكُ في حرية

التضحمة . وهذه الحاجة هي : المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كل ما يحدث للإنسان وكل ما هو و موجود ، وهــذه التضحية ـــ المتحررة من كل قيد لأنها ولدت من هوة الحرية ـــ هي الثمن الذي يدفعه وجودنا الإنسانى فى الحفاظ على حقيقة الوجود بالنظر إلى الموجود . وفي هذه التضحية نعير عن ذلك , الشكر ، الخني الذي عجد وحده ذلك الفضل الذي أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه ــ في صلته بالوجود ــ حماية الوجود . والشكر الأصبل هو صدى المعروف الذي قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ، ويسبب هذا الحدث الفريد وأعنى به: وجود الموجود. وهذا الصدي هو إجابة الإفسان على دكلة ، نداء الوجود الذي لا صوت له . وإجابة الإنسان التي لا تصطنع الـكلمات ، وإنما تصطنع التضحية للتعبير عن شكره هي مصدر المكلمة الإنسانية ، التي هي العلة الأولى للغة بوصفها نطقاً ﴿ السكلمة ، في كارات . ولو لم يكن ثمة شكر عارض يضمره قلب الإنسان التاريخي لما استطاع أن يصل قط إلى التفكير الذي يفكر أصلاً في فكرة الوحود ، هذا على افتراض أنه لا بد من وجود التفكير (Denken) والتذكر (Andenken) بلاأدنى ريب. ولكن كيف يمكن الإنسانية أن تصل إلى التفكير الأصيل لو لم يحتفظ فضل الوجود للإنسان ــ من خلال صلته الصريحة بهذا الفضل ــ لو لم يحتفظ له بذلك الفقر الرائع الذي تخني فيه حرية التضحية كنزها الخاص؟ التضحية توديع لـكل ما هو « موجود ، في طريق المحافظة على فضل والوجود، ؛ والتضحية يمكن أن تَجْـعـَــل على أهبة الاستعداد، ويمكن أن تخدم بالعمل والفعل وسط الموجود . ولكنها لا تستنفد هناك قط . ويأتى استنفادها من الباطنية التي يهدى بها الإنسان التاريخي بأفعاله . والتفكير الجوهرى فعل أيضاً حدا الوجود (الآنية) (Dasein) الذي اكتسبه لنفسه يهديه للحافظة على كرامة والوجود ، وهذه الحالة الباطنية هي الهدوء الذي لا يسمح لشيء أن يتهجم على تأهب الإنسان الحنى لقبول ما تتسم به كل تضحية من طبيعة توديعية ، والتضحية تضرب بخنورها في طبيعة الحدث التي يهيب الوجود من خلالها بالإنسان المبحث عن حقيقة الوجود . ومن ثم فإن التضحية لا تتحمل أي حساب ، لآن بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه بغض النظر عن سمو الغايات أو انحطاطها . مثل هذا الحساب يشوه طبيعة التضحية مهيأة القلق الذي يأخذ على عائقه جواره مع ما لا يعتوره روح التضحية مهيأة القلق الذي يأخذ على عائقه جواره مع ما لا يعتوره الفناء .

وفكرة الوجود لا تبحث عن سند فى الموجود . وينظر التفكير الجوهرى إلى علامات اللامعدود البطيئة ، ويلح فيها مجمىء المحتوم ، الذى لا سبيل إلى التنبؤ به . ومثل هذا التفكير يتنبه لحقيقة الوجود ، وعلى هذا النحو يساعد و وجود ، الحقيقة على أن يفسح لنفسه مكاناً فى تاريخ الإنسان . بيد أن هذه المعونة لا تخرج بأية نتائج ، لأنها ليست محاجة إلى التأثير . والتفكير الجوهرى يساعد بوصفه البطون الخالص للوجود ، ما دام هذا البطون ، على الرغم من أنه لا يستطيع عارسة مثل هذا التفكير أو حتى أن يكون له به معرفة نظرية فحسب \_ نقول عمادام هذا البطون يشعل نوعه الخاص .

ويبحث الفكر ـــ في طاعته لنــداء الوجود ـــ عن والــكلمة ، التي يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود . ولا ترن لغة الإنسان التاريخي رنيناً صادقاً إلا حين تولد من . الكلمة ، .ولكنها حين ترن رنيناً صادقاً ، فإن شهادة النداء الذي لا صوت له المنبعث من ينابيع خفية يغرر بها دائماً وأبداً . وفكرة الوجود تحرس المكلمة ، وتؤدى وظيفتها في ظل هــذه الحراسة وأعنى بها العناية باستخدام اللغة . فن الصمت انطويل ، ومن التطهير الشديد العناية بالميدان ألذى تم تطهيره على هذا النحو ، تخرج أقوال المفكر . ومن مثل هذا الأصل تتم تسمية الشاعر . ولكن لما كان الشبيه شبها بمقدار ما يسمح الاختلاف ، ولما كان الشعر والتفكير متشابهين من حيث عنايتهما بالكلمة ، فإنهما في الوقت نفسه على طرفي نقيض من حيث ماهيتهما . المفكر ينطق بالوجود ، أما الشاعر فيسمى ما هو مقدس . لكن إذا فكرنا من حيث الوجود متساءلين كيف يحيل الشعر والشكر والفكر كل منها إلى الآخر وفى الوقت نفسه ينفصل كل منها عن الآخر ـــ هــذا سؤال ندعه مفتوحاً . وربما نشأ الشكر والشعر على نحوين مختلفين ، نشآ عن الفكر الأولى الذي يستخدمهما دون أن يكون في الوسع أن يكون فكرآ بالنسبة إليهما .

وقد نعرف الكثير عن العلاقات القائمة بين الفلسفة والشعر ، ولكننا لا نعرف شيئاً عن الحوار الدائر بين الشاعر والمفكر وهما « يقيمان الواحد بجوار الآخر فوق جبلين متباعدين ، (١) .

<sup>(</sup>۱) میلدرلن « یاعوس » .

والقلق يمنى الفرح الذى تبتلعنا فيه هوة العدم هو أحد المجالات الجوهرية التى ينعقد فيها اللسان ، والعدم ، متصوراً على أنه د الآخر . الحالص المفاير للموجود ، حجاب مسدل على د الوجود ، وفي و الوجود ، كل ما يتحول إلى موجود يكمل عا هو باق بقاء أبدياً .

وتختتم القصيدة الأخيرة لآخر شاعر فى فجر الحضارة اليونانية وأعنى بها مسرحية وأوديب فى كولونا ، لسوفوكليس ــ تختتم بهذه السكلات التى توتد بعيداً إلى ما وراء حدود بصيرتنا ــ إلى التاريخ المستور لذلك الشعب ، وتدل على ولوجه إلى حقيقة الوجود المجهولة :

ولكن كفوا الآن ، ولا ترفعوا

أصواتكم منتحبين : لأن هذا كله قضاء محتوم ، .

زجمة : فؤاد كامل

# هيلارلن وماهية الشعر

ترجمة

فؤاد كممل

وهذا ، الجوهري ، في الماهية هو ـــ على وجه الدقة ــ ما نبحث عنه ، وهذا ما يدفعنا إلى أن تحدد متى وكيف نأخذ الشعر ــ من الآن فصاعداً ــ مأخذ الجد ، متى وكيف تتألف الافتراضات التى نقدمها بحيث تبقينا في مجال الشعر .

ونحن لم نختر هيلدران لأن عمله يحقق ... بوصفه عملا بين غيره من الأعمال ... الماهية العامة الشعر، والكننا اخترناه لهذا السببوحده . وهو أن ما يؤلف الدعامة التي يرتكز عليها شعر هيلدران هو هذا التصميم الشعرى الذي يتكون من تأمل ماهية الشعر نفسها ، والتعبير بالشعر عن هذا التأمل . فهيلدران في نظرنا هو بمعنى من المعانى المميزة : «شاعر الشعراء » وهذا هو ما يحملنا على اتخاذ هذا القرار .

ولكن ، أليست مشاعرة انشاعر ، هي في ذاتها علامة على الحيرة في تأمل الذات؟ وأليست في الوقت نفسه اعترافاً بإخفاقنا إزاء ما في العالم من امتلاء؟ أليست هذه الواقعة مفالاة لا معنى لها وشيئاً متأخراً وطريقاً مسدوداً؟

سنجد الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يلى من قول . وليس من شك أن السبيل الذي سلكناه لبلوغ هذه الإجابة سيء إلى أقصى حد ، فنحن لا نستطيع أن نستدرض هنا \_ كما ينبغي \_ أشعار هيلدر لن برمتها ، مع شرح كل منها على حدة ، ولهذا فسوف ندرس بدلا عن ذلك خمسة أقوال الشاعر ، أو خمسة ألحان دالة leitmotives تدور حول الشعر . والنظام الذي تتعاقب عليه هذه الآقوال ، وكذلك ما يوجد بينها من ارتباط داخلي ، يضع أمام أعيننا الماهية الجوهرية للشعر .

### (1)

في رسالة بعث بها هيلدران إلى أمه فيشهر يناير سنة ١٧٩٩ ، يشير الشاعر إلى هذا العمــل الذي يتألف من قرض الشعر على أنه وأوفر الأعمال حظاً من البراءة . فكيف يكون الشعر أوفر الأعمال حظاً من البراءة ؟ (unchuldigste) . إنه يتبدى شكلا متواضعاً من أشكال « اللعب » . وهو يخترع دون انقطاع عالمه الخاص من الصور ، ويظل مستغرقاً داخل إطار الأشياء التي تخيلها . وهذا اللعب يفلت بذلك من جدية القرار الذي يلزم المرء دائماً بطريقة أو بأخرى schuldig) (macht ، وبالتالى فإن قرض الشعر يخلو من كل ضرر . ولكنه في الوقت نفسه لا جدوى منه ، ولا فعالية فيه ، لأنه يظل قولا خالصاً . . بحرد دكلام ، وهو بذلك لا يشترك مع « الفعل ، في شيء ، الفعل الذي يغرز أنيابه في الواقع مباشرة ، ويعمل على تغييره. الشعر أشبه بالحلم إنه ليس واقعاً ، وإنما لعب بالأقوال ، كما أنه يخلو من جدية الفعل . الشعر لا يؤذي ولا يؤثر . وماذا بمكن أن بدعي خيراً من اللغة الحالصة أنه لا يتعرض لأية مخاطرة ؟ وحين ننظر إلى الشعر بوصفه . أوفر . الأعمال حظاً من البراءة ، ، فإننا لا نكون ــ بكل تأكيد ــ قد أدركنا ماهبته بعد . ولكننا استطعنا بذلك أن نشير ـــ على الأقل ـــ إلى دحيث، ينبغىأن نلتمسه . فالشعر ينشىء آثاره فى إطار اللغة، وهو ينشىء هذه الآثار من . مادة ، اللغة . فاذا يةول هيلدر لن عن اللغة ؟ فلنستمع إلى الكلمة الثانية من كليات الشاعر.

### $(\Upsilon)$

يقول الشاعر في تخطيط على هيئة شذرات ، كتبه الشاعر في نفس

الفترة تقريباً التي كتب فيها الرسالة السابقة: .... وإنما في الأكواخ يسكن الموجود الإنساني ، ويتدثر بثوب محتشم ، لأنه يحرص على وجوده الحيم أكثر من حرصه على أي شيء آخر ، وفي محافظته على والروح ، كما تحافظ الحكاهنة على النار المقدسة ، يكمن ذكاؤه . ولهذا منحت له منحت له حرية الاختيار والقدرة العليا على التنظيم والإنجاز ، منحت له لأنه شبيه الآلهة ، ولهذا أيضاً أعطيت اللغة \_ وهي أخطر النجم \_ إلى الموجود الإنساني ، لأنه حين يخلق ويحطم ، وحين يختني ويعود إلى تلك التي تحيا حياة أبدية ، إلى السيدة العذراء ، إلى الأم \_ حين يفعل ذلك يشهد على ما هو موجود ، لأنه ورث عنها ، وتعلم منها ، وفر ما فيها من الألوهية ، أي الحب الذي يحفظ الكون ، (ج ؟ صفح على ما فيها من الألوهية ، أي الحب الذي يحفظ الكون ، (ج ؟ صفح على ما فيها من الألوهية ، أي الحب الذي يحفظ الكون ، (ج ؟

واللغة التي هي ميدان وأوفر الأعمال حظاً من البراءة ، هي وأخطر النعم ، . . . فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين ؟ فلندع هذا السؤال مؤقتاً ، ولنبدأ بوضع ثلاثة أسئلة "مهيدية : (١) لمن تكون اللغة نعمة ؟ (٢) كيف تكون اللغة أخطر النعم ؟ (٣) بأى معنى تكون اللغة حوبه عام حد نعمة ؟

فلنذكر أولا الفقرة التي ورد فيها هذا القول عن اللغة . لقد ورد في فتخطيط قصيدة من الشعر يهدف فيها الشاعر إلى تمييز الإنسان في مقابل موجودات الطبيعة الآخرى . وقد ذكرت فيها أسماء الوردة والبجع والوعل فى الغابة ، ولما كانت النبا تات لاحصر لها بالقياس إلى الحيوانات ، فقد استهل الفقرة المذكورة بهذه السكلات . . . . و إنما ، في الأكواخ يسكن الوجود الإنساني . .

فما الموجود الإنسائي إذن ؟ إنه ذلك الذي ينبغي أن ويشهد يه على ما هو موجود . والشهادة هنا معناها ــ من ناحبة ــ الكشف والإفشاء ؛ غير أن هذا يعني أيضاً في الوقت نفسه أن نجيب في الإفشاء عما أفشينا عنه . والإنسان هو ما هو عليه في إقراره حقاً لآنيته الخاصة . بيد أن هذا الإقرار لا يعني هنا أن وجود الإنسان يتم التعبير عنه بعد فوات الأوان أو حين لا يكون تمة داع لذلك ، أو أن هــذا التعبير يضاف أو يوضع على هامش وجوده ؛ كلا ، وإنَّما هو ﴿ يَدْخُلُّ ۥ فَى تركب آنية الإنسان نفسها . ولكن ما هذا الذي يجب على الإنسان أن يقره ؟ إنه انتماؤه إلى الأرض . وهذا الانتماء قوامه أن يكون وريثاً للاشياء جميعاً ، ومتعلماً منها غير أن الأشياء في مشاقة مع نفسها ، وما يفصل بين الأشياء ، وما يربط بينها في الوقت نفسه هو ما يسميه هيلدران والطابع الجوهري الحم، للموجود الإنساني Innigkeit (١). وهذا الإقرار بالانتهاء إلى ذلك والطابع الجوهري الحميم، ينشأ بواسطة خلق عالم وإشراق فجره ، وكذلك بواسطة انهيار هذا العـالم وحلول غسقه . وإقرار وجود الإنسان ، وبالتالي ، تحققه الأصيل ، ينشئان عن حرية اتخاذ القرار . فهذه الحرية تقبض على الضرورى ، وتشتبك في روابط نداء أعلى . وأن يكون المرء شاهداً على هذا الانتباء إلى الموجود في بحموعه ، هو ما يحدث وما ديتأرخ ۽ علي هيئة ﴿ تأريخ ۽ .

 <sup>(</sup>١) من العسير ترجمة هذه الكلمة الألمانية بسارة واحدة ، ولكنها تشير إلى الحقيقة الحميمة الوجود ما ، أى إلىما يجعله مختلفاً عن سائرالناس ، ولكنها تؤكد في الوقت نفسه تواصله الداخلي مع الآخرين .

ولكن لكى يكون أى « تأريخ ، مكناً ، فلا بد أن تمنح اللغة للإنسان · فاللغة نعمة بالنسبة للإنسان .

ولكن ،كيف كانت اللغة , أخطر النعم ، ؟ إنها خطر الآخطار جميماً لأنها دهي، التي تبدأ بخلق (إمكانية ، الخطر . والخطر هو ألتهديد الذي بحمله الموجود للموجود . وبفضل اللغة يجد الإنسان نفسه مُعَرَّضاً بوجه عام للنكشف Révèlé ، وهذا المنكشف باعتباره موجوداً ، يحاصر الإنسان ويشعله في آنيته ، وباعتباره لا موجوداً يسىء إليه وينجيه من السوء . واللغة هي التي تنشيء في بداية الأمر ميدان الكشف حيث ينوء التهديد والخطأ بكلكله على الوجود ، واللغة هي التي تنشىء على هذا النحو إمكانية ضياع الوجود ، أي الخطر . و لكن ، ليست اللغة هي خطر الأخطار فحسب ، و لكنها تخني بالضرورة « في ۽ ذاتها ، و « ل ۽ ذاتها خطراً داءًا . ومهمة اللغة هي أن تجعل من الموجود وجوداً منكشفاً في حالة فعل ، وأن تضمنه بوصفه كذلك . وبواسطة اللغة يمكن التعبير عن أنتي الأشياء وعن أوغلها في الغموض، كما يمكن التعبير عما هو غامض وعما هو شائع . إذ ينبغي لكي يفهم الـكلام الجوهري ، ولـكي يصبح ملـكا للجاعة أن يكون شيئاً شائعاً . ولهذا السبب ورد مثل هذا القول في شذرة أخرى لهيلدر لن ، إذ يقول: لقد تحدثت إلى الألوهية ، ولكنكم نسيتم جميعاً أن بشائر الثمار لم تخلق للفانين ، وإنما تنتسب إلى الآلهة ، فلا بد أولا أن تصبح الثمرة أكثر شيوعاً ، وأن تتخذ طابعاً أشد تداولاً ، لكى تصبح من خيرات الفانين ۽ . والحالص والمشترك يؤلفان — الواحد والآخر — «كلاما » موالدكلام بوصفه كلاماً لا يتمثل قط بصورة مباشرة مصحوباً بما يضمن أنه كلام جوهرى ، أو على العكس من ذلك ، مجرد خوا ، ذى ر نين ، بل إن الدكلام الجوهرى يتخذ فى أغلب الاحيان — نظراً لبساطته — مظهر الشيء غير الجوهرى . كما نجد من ناحية أخرى أن ما يوحى بأنه شيء جوهرى — نظراً لما فيه من تصنع — هو فى أغلب الاحيان اغتياب و نميمة ، وهكذا ترغم اللغة باستمرار على اصطناع المظهر الذى تذبحه هى نفسها ، ومن ثم فإنها تعرض للخطر ما ينتمى إلها بصورة مطلقة ، أعنى «القول» الصادق .

والآن بأى معنى تكون هذه النعمة التي هي أخطر النعم و نعمة ، للانسان ؟ إن اللغة ملك له ، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتعبير عن تجاربه وقراراته وعواطفه ، واللغة تستخدم للفهم ، وبوصفها أداة قادرة على أداء هذه الوظيفة تعد و نعمة ، غير أن ماهية اللغة لا تستنفد كلها في كونها وسيلة للفهم ، وبتعريفها على هذا النحو لا نلس ماهيتها الخاصة ، وإنما نذكر نتيجة من نتائج هذه الماهية . فاللغة ليست محرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات ، وإنما اللغة هي بوجه عام وقبل كل شيء ، ما يضمن إمكان الوجود وسط موجود ينبغي أن يكون موجوداً منكشفاً . وهناك فحسب حيث توجد لغة ، يوجد عالم . أعني هذه الدائرة المتغيرة باستمرار من التصميم والمغامرة ، من الفعل والمسئولية ، والتي تتألف أيضا ما هو اعتباطي وصاخب ، ومن السقوط والضلال . وهناك فحسب ، حيث يوجد عالم يوجد

و تأريخ ، فاللغة نعمة بمعنى أشد أصالة . أما أنها نعمة ، وضان لهذا العالم وهذا التأريخ ، فعناه أنها تضمن أن يكون في استطاعة الإنسان الوجود بوصفه كاتناً تأريخياً . فليست اللغة أداة طيعة ، ولكنها — على العكس من ذلك — هي هذا ، التاريخي ، نفسه الذي يتصرف في الإمكانية العليا لوجود الإنسان ، وماهية اللغة هذه هي ما ينبغي علينا أن نتأكد منه أولا ، لكي نتصور حقاً بجال العمل الذي يجول فيه الشعر ، وأن ندركه هو نفسه على هذا النحو إدراكا حقيقياً . ولكن ، كيف تتخذ اللغة طابع التأريخية ؟ لكي نجد الإجابة عن هذا السؤال ، فلننظ في كلة ثالثة لهيلدران .

## (٣)

نلتق بهذه الـكلمة في سياق تخطيط طويل معقد لقصيدة لم تكتمل. تستهل على هذا النحو:

وأيها النازع إلى التوفيق ، أنت يا من لم يؤمن به أحد قط ... ،
 ( مؤلفاته ج ع ص ١٦٢ و ص ٣٤٥ وما يتلوها ) :

لقد خبر الإنسان كثيراً من الأمور ،

ووضع أسماء لعديد من السماويات.

منذ أن كنا حواراً ،

واستطاع بعضنا أن يسمع من البعض الآخر ۽ .

(مؤلفاته ج ٤ ص ٥٥٠)

فلنستخرج من هدنه الأشعار أولا ما يتعلق بسياق مناقشتنا : منذ أن كنا حواراً . فتحن ـــ البشر ـــ حوار ، ووجود الإنسان يقوم أساسه في اللغة ، غير أن اللغة لا تتخذ واقعها التاريخي الحقيق إلا في د الحوار ، . ومع ذلك فليس الحوار مجرد طريقة تتحقق بها اللغة ، و لكن على هيئة حوار ، وحوار فحسب ، تكون اللغة جوهرية . وما تقصده باللغة ـــ بوصفها نسقاً من الآلفاظ والقواعدالنحوية ـــ ليس مظهرها الخارجي فحسب . ولكن ماذا يعني والحوار ، إذن ؟ من الواضح أنه يعني التحدث بعضنا مع البعض الآخر عن موضوع ما . فاللغة إذن هي الوسيط الذي يجعل بعضنا يأتى ويصل د إلى ، البعض الآخر . ولـكن ما يقوله هيلدران هو هذا : . منذ أن كنا حواراً واستطاع بعضنا أن يستمع من البعض الآخر ۽ . وانقدرة على الاستماع أبعد من أن تكون مجرد نتيجة لواقعة حديثنا البعض مع البعض الآخر ، بل هي على العكس من ذلك تماماً ... إذ هي المقدمة الأولى ، كل ما في الأمر أن القدرة على الاستماع توجد قائمة فعلا بدورها على إمكانية الـكلام ، كما أنها في حاجة إليها . والقدرة على الـكلام ، والقدرة على الاستماع يوجدان معاً من الأصل . نحن حوار : هذا معناه أننا نستطيع الاستماع يعضنا إلى البعض الآخر . ونحن حوار : هذا معناه دائمًا في الوقت نفسه : أننا حوار . واحد ي . وتتألف وحدة الحوار من أنه في كل مرة ــ في الدكلام الجوهري ــ يتجلى و الواحد، و وما هو نفسه، الذي نقيم اتحادنا عليه ، والذي بفضله نكون شيئًا واحداً ، وبالتالي نكون أنفسنا حقاً . والحوار ووحدته هما سند آنيتنا .

غير أن هيلدرلن لا يكـتني بقوله ؛ نحن في حالة حوار ، ولكنه يقول: د منذ أن كنا حواراً ، فهناك حيث يقوم موقف الإنسان من اللغة وبمارسته لهذا الموقف ، فإن اللغة لا تكون قد أخذت بعـــد طابعها التأريخي الجوهري الذي هو الحوار ، ولكن ، منذ متى كنا حواراً ؟ هناك حيث ينبغي أن يكون «حوار واحد ، ، بجب أن يبقى الدكلام الجوهري نسبياً إلى والواحد، و و ما هو نفسه ، ، فيدون هذه العلاقة ، يكون حوار المناظرة هو نفسه ، وبالتالي يكون مستحيلا . ولكن د الواحد ، وما هو نفسه د لا تمكن أن يتجلي إلا في ضوء شيء يبقى ويستقر . والبقاء والاستقرار لا يظهران إلا على ضوء الدوام والحضور . غير أن هذا لا يحدث إلا في اللحظة التي يتفتح الزمان بأ بعاده: فإنه منذ أن يضع الإنسان نفسه في حاضر شيء باق يستطيع حينئذ أن يعرض نفسه للمتغير ، لما يأتى ولما بمضى ، لأن ما يبتى هو وحده المتغير . ومنذ أن وجد . الزمان الذي يمزق الأشياء ، ممزقاً إلى حاضر وماض ومستقبل منذ ذلك الحين فحسب قامت إمكانية الاتحاد على شيء يبتي . إننا حوار واحد منذ أن , وجد الزمان ، ، ومنذ أنسبق الزمان إلى الوجود والبقاء ، منذ ذلك الحين أصبحنا . تأريخبين ، وأن نكون حواراً وتأريخيين ، يرجعان في القدم إلى أصل واحد . كما يؤلفان كلا واحداً متماسكـاً ، فهما شيء واحد بعيـنه .

ومنذ أن كنا حواراً \_ خبر الإنسان كثيراً من الأمور ، وسمى عديداً من الآلهة . ومنذ أن و تأرخت ، اللغة حقاً على هيئة حوار ، تحدث الناس عن الآلهة ، وظهر العالم .

ولكن يهمنا أن نؤكدمرة أخرى أن حضور الآلهة وظهور العالم أبعد عن أن يكونا مجرد تتيجة لظهور اللغة ، بل إنهما متعاصران وذلك إلى حد أنه في تسمية الآلهة ، وفي واقعة صيرورة العالم إلى كلام في ها تين الواقعة بن يتألف الحوار الحقيقي الذي نحن أنفسنا إياه .

غير أن الآلهة لا يستطيعون الدخول فى الدكلام إلا إذا وجهوا هم أنفسهم إلينا النداء، ووضعونا رهن ندائهم . والدكلام الذى يسمى الآلهة هو دائماً جواب عن هذا النداء . وهذا الجواب ينبثنى فى كل مرة عن مسئولية مصير ما ، ومنذ اللحظة التى يتحدث فيها الآلهة عن آنيتنا ندخل انجال الذى يتحدد فيه ما إذا كنا نستجيب للآلهة \_ أو على العكس \_ نستعصى عليهم .

ومن هنا يمكن أن نقدر تقديراً تاماً ما تعنيه هذه العبارة ، د منذ أن كنا حواراً . . . . منذ أن هدتنا الآلهة إلى الحوار منذ ذلك الوقت وجد الزمان ، ومنذذلك الحين أصبح أساس آنيتنا حواراً . وبهذا تحظى القضية القائلة د بأن اللغة هي الحدث الأساسي في آنية الإنسان ، تحظى بتفسيرها وتبريرها .

ولكن يثار هنا على الفور سؤال جديد: على أى نحو يبدأ هذا الحوار الذى نحن إياه ، ومن الذى قام بتدمية الآلهة هذه ؟ ومن الذى أدرك في الزمان الذى يمزق للله أدرك شيئاً يبقى ، وجعل هذا الشىء يستمر في البقاء بواسطة الكلام ؟ إن هيلدر لن يجيب عن هذه الاسئلة في بساطة الشاعر الواثق من نفسه ، فلنستمع إلى كلته الرابعة .

### $(\xi)$

وهذه الكلمة التي تؤلف ختام قصدة , الذكري , Andenken هي : دو لكن ما يبقى يؤسسه الشعراء. . وهذه الكلمة تلقى ضوءاً على سؤالنا الذي يتعلق عاهية الشعر . فالشعر تأسيس بالكلام وفي الكلام. ولكن ما هذا الذي يوضع أساسه ٢ إنه ما يبقى . ولكن هل مكن أن يؤسس ما هو باق ؟ أليس ما هو موجود دائمًا قائمًا فعلا ؟ كلا ! إذ يجب أن نجعل ما هو باق مستقرآ في وجه التيار الذي محمل كل شيء ، كما ينبغي أن ننتزع البسيط بما هو معقد ، وأن نفضل الموزون على ما هو هائل . وينبغي أن نكشف عما يسند الموجود وبحكمه في بحموعه . كما لا بد من الكشف عن الوجو دلكي ينكشف الموجود . غير أن ما يبقى هو العابر دوهكذا كان كل ما هو سماوى سريعاً عابراً ، ولكنه لم يذهب سدى، أما أن يبقى ، فهذا هو ما عهد إلى الشعراء ان يهتموا به ويخدموه . فالشاعر يسمى الآلهة ، ويسمى الأشياء بما هي عليه . وليست هذه مجرد التسمية وضع إسم بشيء معروف من قبل جيداً ، بل حين ينطق الشـاعر بالكلام الجوهري ، حيننذ فحسب يسمى الموجود بهذه التسمية على ما هو عليه ، ويعرف على هذا النحو وبوصفه، موجوداً بالشعر تأسيس للوجود بواسطة الـكلام ، وما هو باق لا يخلق أبداً من العابر ولايستخلص البسيطمباشرة من المعقد على الإطلاق ولايوجد الموزون في الهائل . ولانجد الأساس Grund مطلقاً فى الهاوية Abgrund والوجود لا يكون قط موجوداً Sciende ولكن نظراً لأن الوجود وماهية الأشياء لا يمكن أن ينشآ عن

. حساب ، ، أو يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فينبغى أن يخلقا ويوضعا ويعطيا فى حرية ، وهذا الإعطاء الحر هو التأسيس .

ولكن ، في الوقت نفسه الذي تسمى فيه الآلهة أصلا ، والذي تنتقل فيه ماهية الأشياء إلى الدكلام لكى تبدأ الأشياء في اللمعان ، وفي الوقت نفسه الذي تحدث فيه هذه الأشياء ، ترتبط آنية الإنسان بعلاقة ثابتة وتستقر على قاعدة. فليس قول الشاعر أساساً بمعنى الإعطاء الحر فحسب ، بل بهذا المعنى أيضاً ، وهو أنه يقيم الآنية ويقرها على قاعدتها .

فإذا أدركنا هذه الماهية للشعرالتى تجعل منه تأسيساً للوجود بواسطة الكلام ، استطعنا حينئذ أن نشعر بشىء من الحقيقة فى الكلمة التى نطق بها هيلدر لن حين كان ليل الجنون قد طواه تحت جناحه منذ أمد بعيد .

#### (0)

وهذه الكلمة الخامـة نجدها فى تلك القصيدة العظيمة . . تلك القصيدة الرائعة التى مطلعها :

« فى جو أزرق ساحر يزدهر برج الكنيسة المعدنى ، ( الجلد الرابع ص ٢٤ وما يتلوها )

وهنا يعلن هيلدرلن :

, الإنسان غنى بمزاياه ومع ذلك فإنه شعرياً يقم على هذه الأرض ، . إن ما يصنعه الإنسان وما يسعى إليه يكتسبه ويستحقه بمجهوده الخاص . وومع ذلك ، \_ يقول هيلدرلن ملاحظاً هذا التضاد الصارخ \_ قإن كل ذلك لا يتصل بماهية إقامته على هذه الأرض وكل ذلك لا يبلغ أعماق آنية الإنسان . لأر هذه الآنية في أساسها وشاعرية ، غير أن ما نقصده بالشعر الآن هو التسمية المؤسسة للآلحة ، ولماهية الآشياء . والإقامة شعريا على الأرض ، معناها : أن نصمد في حضرة الآلحة ، وأن يهاجمنا القرب الجوهري للأشياء ، وأن تكون الآنية و شاعرية ، في أساسها معناه في الوقت نفسه أن الآنية باعتبارها مؤسسة (موضوعة على قاعدة ) ليست مزية ، وإنما هبة .

ليس الشعر مجرد زينة تصاحب الآنية ، أو مجرد حماسة عابرة ، كما أنه ليس مجرد فورة أو تلهية ، الشعر هو الأساس الذي يسند التأريخ . ولكنه ليس مجرد مظهر للحضارة ، والأحرى ألا يكون « تعبيراً ، عن « روح حضارة ما » .

أما أن كون آنيتنا شاعرية في أساسها ، فإن هذا لا يمكن أن يعنى أخيراً أنها ليست في الحقيقة إلا لعباً لا ضرر منه. ومع ذلك ، ألا يصف هيلدرلن في الكلمة التي أوردناها على أنها أول ألحاننا الدالة ، ألا يصف الشعر بأنه و اوفر الاعمال حظاً من البراءة ؟ ، فكيف يتفق هذا مع ماهية الشعر التي رأيناها الآن تتفتح أمامنا ؟ وهكذا نعود إلى السؤال الذي بدأنا بتنحيته جانباً . ولنحاول في إجابتنا الآن أن نحشد في رؤية باطنية وإحدة ماهية الشعر وماهية الشاعر في وقت معاً .

ولقد استخلصنا نتيجة أولى ، وهو أن الميدان الذي يعمل فيه الشعر هو اللغة . وينبغي أن تتصور ماهية الشعر عن طريق تصورنا لماهية اللغة . ثم تبينا بعد ذلك كيف أن الشعر هو التسمية المؤسسة للوجود ولماهية الأشياء جميعاً ، لابواسطة كلام أياً كان ، وإنما بالكلام الذي يضع كل ما يوجد منذ البداية موضع الكشف ، وكل ما نقنازع عليه وما نعالجه بعد ذلك في اللغة اليومية ، وبالتالي فإن الشعر لا يتلق اللغة قط كادة يحدث فيها عمله ويكون تحت تصرفه ، بل على العكس الشعر هو الذي يبدأ فيجعل اللغة عكنة ، والشعر هو اللغة الأولية لشعب ما : فينهغي إذن \_ على العكس \_ أن تفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر .

وأساس آنية الإنسان هو الحوار بوصفه ما يعطى اللغة آنيتها التاريخية الحقيقية ، غير أر اللغة الأولية Ursprache هى الشعر باعتباره تأسيساً للوجود ، وعلى هذا فإن اللغة هى , أخطر الذم ، . والشعر هو إذن أخطر الاعمال ، ولكنه فى الوقت نفسه , أوفر الاعمال حظاً من البراءة ، .

والواقع أن الشرط الوحيد الذي يجعلنا نتصور المــاهية الــكاية للشعر هو أن ننجح في ضم هذين التحديدين في فــكرة واحدة .

ولكن أمن الحق أن الشعر هو أخطر الأعمال؟ إن هيلدران في رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه قبل رحيله لآخر مرة إلى فرنسا كتب يقول: «ياصديقي! إن العالم ما ثل أمامى، أوضح من أى وقت وأشد وفاراً وأنا راض بحالى وبما يحدث لى براض مثل الرضا المنبعث من النفس حين يحدث في الصيف أن يهز الآب القديم المقدس بيدهادئة خلال السحب الآخذة في الاحرار بروقاً مباركة، لأنه من

بين كل ما يمكن أن أراه من الله ، هذه العلامة صارت علامتى المختارة . وقد يماً كنت أطير نشوة بسبب حقيقة جديدة ، أو رؤية أفضل لما هو فوقنا ومن حولنا ؛ أما الآن ، فقد وطنت نفسى حتى لا يحدث لى أخيراً ما حدث لطنطالوس القديم الذى تلقى من الآلهة أكثر مما يستطيع هضمه » ( المجلد ٤ ، ص ٣٢١) .

فالشاعر معرض لصواعق الإله . وعن هذا تتحدث هذه القصيدة التي يجب أن نعترف بأنها أصنى الاشعار التي تتحدث عن ماهية الشعر والتي تبدأ على هذا النحو :

و وكما يحدث فى يوم العيدحين يخرج الفلاح فى الصباح لمكى يشاهد الحقل . . . ، ( المجلد ع ص ١٥١ وما يتلوها )

فهنا يقول هيلدران في الفقرة الأخيرة :

﴿ وَمَعَ ثَلُكُ ، فَإِنَّهُ يُلْبَغَى عَلَيْنًا مَعْشَرُ الشَّعْرَاءُ

أن نظل واقفين حاسرى الرؤوس

وأن نمسك برق الآب بأيدينا ،

بل الأب نفسه ، وأن نقدم للناس

الهبة السهارية ملفوفة في نشيد ۽ .

وبعد أن مضى عام ، عاد هيلدران إلى أمه وقد أصابه الجنون ، وهذا ماكتبه إلى ذلك الصديق نفسه مستوحياً ذكرى إقامته في فرنسا؛ قال : . إن العنصر العنيف ، و نار السهاء ، و صمت الناس ، و حياتهم في الطبيعة ، وقصورهم ورضاهم ، قد هاجمتني دون انقطاع . و كما يردد الناس عن الأبطال أستطيع أن أقول أنا أيضاً إن أبولون قد سدد إلى ضربته ، (ج ه ص ٣٢٧) . فالنور الباهر حين زاد عن حده ألقي بالشاعر في الظلمات ، فهل هناك حاجة إلى شواهد أخرى للإقوار بالخطر الأعظم الذي يكتنف « عمله » ؟ و المصير الذي قدر له ، يفصح عن كل شيء . إن هذه الكامة التي نجدها في رواية ، أنبادوقليس ، فيلدر لن ترن رنين النذير :

« يثبغى أن يرحل فى الوقت المناسب ذلك الذى تحدثت بواسطته الروح . .

( انجلد ۳ ص ۱۵۶ )

ومع ذلك: فإن الشعر هو و أوفر الأعمال حظاً من البراءة ، وهيلدرلن يكتب هذه العبارة فى رسالته إلى أمه ، لا لكى يبعث الاطمئنان إلى نفسها فحسب ، ولكن لأنه يعرف أر هذا الجانب الخارجي الذي لا ينطوى على أي أذى ينتسب إلى ماهية الشعركما يؤلف الوادى جزءاً من الجبل ، إذ كيف يمكن هذا العمل الذي هو أخطر الاعمال — أي يقوم يفعله ، وأن يحافظ على نفسه ، إذا لم يكن الشاعر قد و ألتى به خارج ، الحياة اليومية العادية ؟ (رواية أنبادوقليس ، الجملا الثالث من مؤلفاته ص ١٩١) ، ولم يكن محياً ضد تلك الحياة بما يتبدى عليه عمله من مظهر برى ه ؟

الشعر يبدو أنه لعب ، ومع ذلك فإنه ليس لعباً . فاللعب يجمع الناس ، ولكن بحيث ينسى كل منهم نفسه فى هذا اللعب ، أما فى الشعر فعل العكس من ذلك ، يتمركز الإنسان حول أساس آنيته . إنه يصل فيه إلى الهدوء . لكنه ليس الهدوء الوهمى الناتج عن انعدام نشاط النهن وفراغه ، بل هو الهدوء اللامتناهى الذى تنشط فيه كل الطاقات والعلاقات (انظر رسالة هيلدر لن إلى أخيه فى أول يناير سنة ١٧٩٩ ، المجلد ع ص ٣٦٨ وما يتلوها) .

إن الشعر يبعث على ظهور ما هو خيالى ، وما هو حلم فى مواجهة الواقع الصاخب النابض بالحياة الذى نعتقد أنه سكننا الآليف ، غير أن الواقع هو ما يقوله الشاعر وما يفترض وجوده ، وهذا ما قالته بانثيا في وأ نبادوقليس ، بدافع من رؤيتها الصافية بوصفها صديقة :

و أن يكون المره ذاته .. هذه هي الحياة

ولسنا نحن الآخرين ــ غير جلم بها ۽ .

(الجلد٣ ص ٧٨)

وهكذا يبدو أن ماهية الشعر تترجح فى ظهورها ومظهرها الحارجى، ومع ذلك فهى راسخة ثابتة . وإذا كان الشعر فى ماهيته بمثابة تأسيس فإن معناه أيضاً أنه وضع لقاعدة راسخة ثابتة (Gründung) .

وليس من شك أن كل تأسيس يظل هبة حرة . وقد قال هيلدرلن ; وأيها الشعراء ، كوثوا أحراراً كالسنونو ، غير أن هذه الحرية ليست جوافية منطلقة ، وليست نزوة لا ضابط لها ، بل إنها ضرورة عليا . والشعر بوصفه تأسيساً للوجود و مزدوج ، الرابطة . وبتأمل هذا القانون الذي يخصه وحده ندرك أخيراً ماهية الشعر إدراكاً تاماً .

وقرض الشعر هو التسمية الأصلية للآلهة ، غير أن لغة الشعر لا تملك قدرتها على التسمية إلا لأن الآلهة أنفسهم هم الذين يدفعوننا إلى الكلام . فكيف يتحدث الآلهة ؟ يقول ميلدران :

والإشارات هي منذ العصور الغابرة لغة الآلهة ، . .
 ( ج ٤ ص ١٣٥ )

وتتألف لغة الشاعر في رأيه ــ من تصيد هذه الإشارات ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس . وهذا التصيد للإشارات عبارة عن تلق ، ولكنه في الوقت نفسه موهبة جديدة إذ يميز الشاعر في والإشارة الأولى، المتحقق فعلا ، ويضع ، متجاسراً ، في قوله ما لحمه ، لكي ، يتنبأ ، بما لم يتحقق بعد :

إن الروح الجريئة تطير كالنسر
 لملاقاة العواصف ، متنبئة ومتقدمة

على آلهتها القادمين ، . ( الجلد ؛ ص ١٣٥ )

و تأسيس الوجود مرتبط بإشارات الآلهة. ولغة الشعر مي في الوقت نَفْسَه تفسير لـ مسوت الشعب، Stimme des Volkes . وهذا الإسم يطلقه ميلدران على الاساطير والحكايات التي يتذكر بها الشعب انتياء الى الموجود في بحموعه . وكثيراً ما يصمد هذا الصوت وينطق في داخل ذاته . فهو ليس بنفسه قادراً بوجه عام على التعبير عما هو حقيقى ، إذ يحتاج إلى أو لئك الذين يفسرونه. وقد حفظت لنا روايتان القصيدة التي عنوانها : وصوت الشعب . غير أن الفقرتين الأخيرتين هما اللتان تختلفان على وجه الخصوص وإن كانت إحداهما تكمل الأخرى . وهذه هي الحاتمة كما وردت في الرواية الأولى :

ر إنى أبجد صوت الشعب، هذا الصوت الهادىء ،

أمجده لآنه ورع ، ولآنى أحب السماويات -

لكن بحق حب الآلهة وأأناس لا يطمئان

هذا الصوت في هدوته ١٤١) ﴿ جِ ٤ ص ١٤١ )

وهذه هي الرواية الثانية :

إن الأساطير حسنة ،

لآنها ذكرى مرفوعة إلى العلي العظم

لكن ، ثمت حاجة إلى شخص

يتنمى إلى الملأ الأعلى

لكي يفسر الأساطير المقدسة ، ﴿ جِعَ صُ ١٤٤ ﴾

 <sup>(</sup>١) هذه الأبيات ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى في مقاله عن « هيدجو والشعر » .

وهكذا توجد ماهية الشعر داخلة فى تلك القوانين التى يتبدى جهدها في صورة افتراق والثقاء ، والتى تتحكم فى إشارات الآلية وصوت الشعب . أما الشاعر فإنه يقوم فى منزلة بين منزلتين : بين الآلية وبين الشعب . إنه «ملقى خارج ، jeté-hors ملقى بين ها تين المنزلتين : الآلية والشعب ، ولحكم فى هذه المنزلة الوسطى ، وفيها وحدها بالذات يتحدد من هو الإنسان ، وتتقرر آنيته ، وهكذا «يقيم الإنسان شعريا على هذه الآرض ، .

وقدكرس هيلدران لغته الشعرية دون توقف ، وفي ثقة وبساطة مطردة ، مفترفاً من كنز لا ينفد من الصور ـــــ كرس هيلدران لغته الشعرية لهذه المنطقة الوسطى . وهذا ما دفعنا إلى القول بأنه د شاعر الشعراء . .

فهل نذهب الآن — بعد هذا كله — إلى أنهيلدرلن —كان أسيراً لتأمله الحناص ، أسيراً لإعجاب مفرط خاو يعكس نفسه لآنه أخفق إزاء ما فى العالم من امتلاء ؟ ألا نعترف — على العكس من ذلك — بأن الفكر الشعرى لهذا الشاعر يتدفق تتيجة لدفعة طاغية ، حتى يبلغ أساس الوجود وقلبه ! وتنطبق على « هيلدر لن نفسه ، هذه السكلمة التى أطلقها هو نفسه على أوديب فى قصيدته المتأخرة : « فى جو أزرق ساحر … » :

« ربما كانت للملك أوديب عين زائدة » ..

( ママ ー ママ )

إن هيلدران يشاعر ماهية الشمر ، ولكنه لا يفعل ذلك بوصفها تصوراً يتخذ قيمة لازمانية · ذلك أن ماهية الشعر تنتسب إلى زمان عدد ، لا يمعنى أنها تطابق هذا الزمان وكأنه كانقائماً فعلا قبل وجودها وإنما يبدأ هيلدرلن حديد ماهية الشعر عيدا بتحديد زمان جديد هو زمان الآلهة السابةين والإله الذي سيجيء ، إنه زمان والتعاسة ، لأن هذا الزمان مدموغ بنقص مزدوج وسلب مزدوج : نقص الآلهة الذي لم يأت بعد .

وماهية الشعر التى يؤسسها هيلدرلن ، تأريخية إلى أقصى درجة لانها تتنبأ بزمان تأريخى ، ولكنها يوصفها ماهية تأريخية ، فإنها الماهية الجوهرية الوحيدة .

إنه زمان التعاسة ، ولهذا فإن شاعره ثرى ثراء فاحشاً ، ثرى إلى درجة أنه يريد في كثير من الأحيان أن يغوص في فكر أولئك الذين كانوا ، وفي انتظار ذلك الذي سيأتى ، وأن يرقد ببساطة في هذا الخواء الظاهرى. ولكنه يقف ثابت القدمين في عدم هذا الليل ، وحين يستمر الشاعر في البقاء بوصفه ذلك المتوحد الأعلى الذي يجعل مصيره الخاص شيئاً متفرداً فإنه يصنع الحقيقة لشعب بأن يمثل هذا الشعب ، وبذلك يعمل في الحقيقة ، وهذا ما يعلنه هيلدر لن في الفقرة السابعة من قصيدته دخير وخمر ، (جع ص ١٢٣ وما يتلوها) وهي القول الشعرى الذي يعبر عما لم نستطع هنا أن نعرضه إلا بواسطة الفكر المنطقي ، قال هيلدر لن :

ويل علينا يا صديق!
 جئنا هنا متأخرين
 وهناك فى أعلى، تعيش الآلهة،

هم يعملون بلا أنقطاع ،

لا يحفلون بثا ولا يتساءلون .

هذا الإناء الحش مل يحوى الآله ؟

والمرء لا يقوى على جود الإله

إلا قليلا ،ثم يمضى العس فى حلم بجوده .

ومن الضلالة وأالمعاس

يأتى المدد ؛

ومن الشقاوة والظلام

يأتى الآبد.

ومن البطون القاسيات

تأتى البطولة ؛

تأتى كفاءة الخالدين وفي الرعود

وأنا أفضل ذا النعاس على انفراد وانتظار

من غير أصحاب ، فلا أدرى ما أقول وأفعل ؟

ماذا يفيد الشعر في الزمن الحقير ؟

فكأنما الشعراءكهان لباخوس العظيم

يتنقلون من البلاد إلى البلاد خلال ليل أقدس، (١)

<sup>(</sup>١) هذه القصيدة ترجمة الدكتور عبد الرحن بدوى ف مقالته المذكورة .



المطيعة العالمية ١٧٠١ شارع ضرع سعد العامة

YO